



Francis J. Morrissey

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

# QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

## DE ENTE ET ESSENTIA

# SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

# QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

# DE ENTE ET ESSENTIA

**Cum commentariis R.D.P. THOMÆ DE VIO CAJETANI Cardinalis**

EDITIO NOVISSIMA

Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta
commendataque a S. S. Leone PP. XIII.

## TOMUS TERTIUS

DE VERITATE I-XX

IN LIBRARIIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI

**PARISIIS,** 6, VIA DICTA CASSETTE et VIA DICTA DE LILLE, 51

**BARRI-DUCIS** VIA DICTA DE LA BANQUE, 36 | **FRIBURGI HELV.** VIA DICTA GRAND'RUE, 13 | **BURDIGALÆ** PLATEA DICTA PEY-BERLAND, 30

TRAJECTI AD MOSAM

1883

SANCTI

# THOMÆ AQUINATIS

## QUÆSTIONES DISPUTATÆ

---

# DE VERITATE

---

## QUÆSTIO PRIMA

### DE VERITATE

(*In duodecim articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, quid sit veritas; 2° utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus; 3° utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente; 4° utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera; 5° utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna; 6° utrum veritas creata sit immutabilis; 7° utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; 8° utrum omnis veritas sit a veritate prima; 9° utrum veritas sit in sensu; 10° utrum aliqua res sit falsa; 11° utrum falsitas sit in sensu; 12° utrum falsitas sit in intellectu.

ARTICULUS PRIMUS.— *Quid sit veritas.* (I part., quæst. XVI, art. 3.)

Movetur quæstio de veritate (1), et primo quæritur, quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in lib. Solil. (cap. V) dicit, quod *verum est id quod est.* Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum idem significat omnino quod ens.

2. Sed dicebatur quod verum et ens sunt idem secundum supposita, sed differunt secundum rationem. — Contra, ratio cujuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino (loc. cit.), ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

(1) *Al.* quæstio est de veritate.

3. Præterea, quæcumque differunt ratione, ita se habent quod unum eorum potest intelligi sine alio : unde Boetius in lib. de Hebdom. (inter. med. et fin.) dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur paulisper per intellectum bonitas ejus. Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum : quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

4. Præterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse dispositio ejus ; non enim est dispositio totaliter corrumpens ; alias sequeretur : Est verum, ergo est non ens ; sicut sequitur : Est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens ; alias non sequeretur : Est verum, ergo est ; sicut non sequitur : Est albus secundum dentem, ergo est albus. Similiter non est contrahens, vel specificans ens ; quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

5. Præterea, illa quorum dispositio est eadem, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II Metaph. (Arist., text. IV) : *Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate.* Ergo verum et ens sunt omnino idem.

6. Præterea, quæcumque non sunt idem, aliquo modo differunt ; sed verum et ens nullo modo differunt : quia non differunt per essentiam, cum ens per essentiam suam sit verum ; nec etiam differunt per alias differentias ; quia oporteret quod in aliquo genere convenirent. Ergo sunt omnino idem.

7. Præterea, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens : quod patet per Philosophum, IV Metaph. (com. XXVII), dicentem : *Verum definientes dicimus esse quod est; aut non esse quod non est ;* et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit super ens ; et sic videtur omnino esse idem quod ens.

1. Sed contra, nugatio est inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, cum dicitur ens verum ; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

2. Præterea, ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono ; aliquid enim est verum quod non est bonum, sicut istum fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. de Hebdom. (in princ.) : *In omnibus creaturis diversum est esse et quod est.* Sed verum sequitur esse rerum. Ergo verum diversum est a quod est in creaturis. Sed quod est, idem est quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

4. Præterea, quæcumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens sunt hujusmodi; quia, ut dicitur in lib. de Causis (propos. IV), prima rerum creatarum est esse; et Commentator super eumdem librum: *Omnia alia dicuntur per informationem de ente;* et sic sunt ente posteriora. Ergo verum et ens sunt diversa.

5. Præterea, ea quæ dicuntur communiter de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis; et præcipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, sic appropriantur: quod ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus sancti. Personæ autem divinæ non solum ratione, sed re distinguuntur; unde ad invicem non prædicantur. Ergo multo fortius in creaturis debent amplius quam ratione differre.

Respondeo dicendum, quod, sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ (lib. I, cap. IX). Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph. (com. I), quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi postet; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente,* secundum Avicennam in principio

Metaph., quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen *unum :* nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum ; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero ; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid ;* dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se , ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud ; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima (text. XXXVII). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum ;* ut in principio Ethic. dicitur : *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.* Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam ; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis : sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat : quæ quidem correspondentia, adæquatio rei et intellectus dicitur ; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens ; scilicet conformitatem, sive adæquationem rei et intellectus ; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis ; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod præcedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur ; et sic Augustinus definit in lib. Solil. (cap. V) : *Verum est id quod est ;* et Avicenna in XI Metaph. (cap. II) : *Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei ;* et quidam sic : *Verum est indivisio esse, et ejus quod est.* Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit ; et sic dicit Isaac, quod *veritas est adæquatio rei ; et intellectus ;* et Anselmus in lib. de Veritate (cap. XII) : *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Rectitudo enim ista secundum adæquationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus in IV Metaph. (com. XXVII) dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem ; et sic definit Hilarius, quod *verum est manifestativum et declarativum esse ;* et Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. XXXVI) : *Veritas est qua ostenditur id*

*quod est;* et in eodem (cap. XXXI) : *Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus.*

AD PRIMUM ergo dicitur, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod veri ratio completur in adæquatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur : *Verum est id quod est,* non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi ; sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat affirmationem propositionis, ut sit sensus : verum est id quod est, idest cum dicitur esse de aliquo quod est ; ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

AD SECUNDUM patet ex jam dictis.

AD TERTIUM dicendum, quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto : et sic, ea quæ ratione differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente : et sic ens non potest intelligi sine vero ; quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adæquetur intellectui. Sed tamen, non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri ; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem ; et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere.

AD QUARTUM dicendum, quod verum est dispositio entis, non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis ; sed aliquid quod generaliter invenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur ; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

AD QUINTUM dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem ; cum enim illa quæ sunt causa aliorum essendi, sint maxime entia ; et illa quæ sunt causa veritatis aliorum, sint maxime vera ; concludit Philosophus, quod idem est ordo alicujus rei in esse et veritate ; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo, quia ens et verum ratione sunt idem ; sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est æquari intellectui ; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

AD SEXTUM dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis ; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri ; nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod verum non est in plus quam

ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV Metaph. (text. II), dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit in principio suæ Metaphysicæ, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente; quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum sub intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

Ad primum vero eorum quæ contra objiciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter quod re differant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum; tamen secundum hoc quod habet aliquid de entitate, natum est conformari intellectui; et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod non excedit nec exceditur ab ente.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *Diversum est esse, et quod est,* distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo prædicto.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus. Primo, quod quamvis tres illæ personæ divinæ (1) re distinguantur; appropriata tamen personæ non differunt re, sed ratione. Secundo, quia, etsi personæ realiter ab invicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personæ Filii, ab esse quod se tenet ex parte essentiæ. Tertio, quia, etsi ens, verum, unum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis; non tamen oportet, ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus creatis distinguantur etiam realiter. Hoc enim contingit de illis quæ non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quæ, cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, verum, unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt; quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

## ARTICULUS II. — *Utrum veritas principalius in intellectu quam in rebus reperiatur.*

Secundum quæritur, utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non. Verum enim, ut

(1) *Al.* divisæ.

dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principalius invenitur extra animam. Ergo et verum.

2. Præterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem, ut dicitur in III de Anima (com. XXXVIII). Si ergo veritas principaliter in anima inveniatur, veritas non erit essentia rei, sed similitudo vel species ejus; et verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima non prædicatur de re quæ est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente; quod falsum est.

3. Præterea, omne quod est in aliquo consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, judicium de veritate est secundum æstimationem animæ; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant: omne quod quis opinatur esse verum, et duo contradictoria esse simul vera; quod est absurdum.

4. Præterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus hujusmodi definitiones reprobat in lib. Solil. (II, cap. IV et V), sicut istam : *Verum est quod ita est ut videtur ;* quia secundum hoc non esset verum quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terræ; et similiter improbat istam : *Verum est quod ita est ut cognitori* (1) *videtur, si velit et possit cognoscens esse ;* quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor (2) vellet vel posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

Contra, Philosophus dicit in VI Metaph. (com. VIII): *Non est verum et falsum nisi in mente.*

Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Respondeo dicendum, quod in illis quæ dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod id quod per prius recipit prædicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur; quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cujuslibet motus est in suo termino (3). Motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam : oportet enim ut cognitum sit in cognos-

(1) *Al.* cognitioni. — (2) *Al.* cognitio. — (3) *Al. additur* per operationem animalis.

cente per modum cognoscentis; sed motus appetitivæ virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III de Anima (com. LIV et seq.) ponit circulum quemdam in actibus animæ, secundum, scilicet, quod res quæ est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, ut supra (art. præc.) dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est quod Philosophus dicit VI Metaph. (com. IX), quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adæquata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. (com. IX): sed sunt mensuratæ ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in lib. de Verit., et Augustinum in lib. de vera Religione (cap. XXXI), et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: *Veritas cujusque rei*, etc. Secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram æstimationem; sicut e contrario res falsæ dicuntur quæ natæ sunt videri quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaph. (com. XXXIV). Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adæquata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode; quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per prædicationem: omne enim ens est adæquatum intellectui divino, et potens sibi adæquare intellectum humanum, et e con-

verso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per prædicationem, sed per convenientiam; eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus; unde lux quæ causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas quæ in anima causatur a rebus, non sequitur æstimationem animæ, sed existentiam rerum : ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus (1) similiter.

AD QUARTUM dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res quæ intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens describatur quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei veræ potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III. — *Utrum in intellectu componente et dividente sit veritas.* (I part., quæst. XVI, art. 2.)

Tertio quæritur, utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. Et videtur quod non. Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum. Sed prima operatio qua intellectus comparatur ad rem, est secundum quam format quidditates rerum, concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalius et proprius (2) invenitur.

2. Præterea, verum est adæquatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adæquari rebus, ita et intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

Contra, VI Metaph. (com. VIII) dicitur : *Verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, nec etiam quod quid est, est in mente.*

Præterea, in III de Anima (com. XXI) dicitur, quod indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

Respondeo dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei et intellectus; idem autem non adæquatur

(1) *Al.* intelligitur. — (2) *Idest* magis proprie.

sibi ipsi, sed æqualitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens; inter quæ adæquatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse. Tunc autem judicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est; quod est intellectus componentis et dividentis; unde et Philosophus dicit VI Metaph. (text. VIII), quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis veræ vel falsæ; ut quando scilicet dicitur esse definitio ejus cujus non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei animalis insensibilis; hæc enim compositio quæ implicatur, scilicet quod aliquod animal est insensibile, est falsa. Et definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem; sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adæquantur intellectui divino, vel aptæ natæ sunt adæquari intellectui humano; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum, verarum vel falsarum, vel qui facit æstimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quæ dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis prædicationem sicut intellectus quos significant.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium quod possit rei adæquari; et ideo non est ibi proprie veritas.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICULUS IV. — *Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint.* (I part., quæst. XVI, art. 6.)

Quarto quæritur, utrum sit una tantum veritas, qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in lib. de Veritate (cap. XIV circa fin.) dicit quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera. Sed tempus

ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tantum tempus. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

2. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter. Uno modo ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in lib. Solil. (cap. v) : *Verum est id quod est ;* et sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiæ rerum. Alio modo dicitur prout exprimit se in intellectu, prout definit eam Hilarius : *Verum est declarativum esse ;* et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primæ veritatis divinæ, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut omnes colores sunt unum in movendo visum, inquantum movent ipsum in ratione unius, scilicet luminis. — Contra, tempus est unum número omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem ; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unum.

3. Præterea, Anselmus in lib. de Veritate (cap. XIV) sic arguit. Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum. Sed veritates non variantur per variationes rerum verarum ; quia destructis rebus veris vel rectis, adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quod, destructo signato, adhuc remanet rectitudo significationis : quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat ; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, ejus rectitudo vel veritas remanet.

4. Præterea, in creatis nulla veritas est id cujus est veritas; sicut veritas hominis non est homo, et veritas carnis non est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas ; ergo omnis veritas est quid increatum, et est tantum una veritas.

5. Præterea, in creaturis nihil est majus mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in lib. Solil. (cap. II et III), est major mente humana ; quia non potest dici quod sit minor ; sic enim haberet mens humana de veritate judicare, quod falsum est ; non enim de ea judicat, sed secundum eam ; sicut judex non judicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in lib. de vera Relig. (cap. XXXI.) Similiter nec etiam potest dici quod sit ei æqualis ; quia anima judicat omnia secundum veritatem ; non autem judicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus ; et ita una tantum veritas.

6. Præterea, Augustinus probat in lib. LXXXIII Quæstionum

(quæst. IX in princ.), quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo : Nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest : Omme creatum est mutabile. Veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura ; ergo est res increata : ergo est una tantum veritas.

7. Præterea, ibidem Augustinus arguit ad hoc idem, hoc modo : Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit ; nam, ut alia prætermittam, omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tanquam prorsus adsint, vel in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest : Omne creatum habet aliquid simile falso, inquantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas ; et sic est tantum una veritas.

1. Contra, Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. XXXVI circa med.) dicit : *Sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum.* Sed plurium similium plures sunt similitudines. Ergo plurium verorum plures sunt veritates.

2. Præterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet ; ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo ex simili modo concedendum est esse plures veritates.

3. Præterea, colores quamvis ex virtute lucis moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures et differentes ; et non possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo et quamvis omnes veritates creatæ se in intellectu exprimant virtute primæ veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt una veritas nisi secundum quid.

4. Præterea, sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare nisi virtute veritatis increatæ, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute potentiæ increatæ. Non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

5. Præterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causæ ; scilicet efficientis, exemplaris et finalis ; et propter quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem ; quamvis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum.

6. Præterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatæ extrahuntur, non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. XXII); unde alio modo extrahitur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis. Ergo similiter sunt plures veritates creatæ.

7. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adæquatio rei ad intellectum. Ergo, cum res veræ sint specie diversæ, non potest esse una veritas omnium verorum.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. XII de Trinit. (cap. XV in princ.): *Credendum est, mentis humanæ naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quæ cognoscit, intueatur.* Sed lux secundum quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animæ; et ita oportet veritatem esse rem creatam; et ita in diversis creaturis diversæ erunt veritates.

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis (art. II) patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum; sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis inquantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psalmistæ (Psalm. XI): *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* Veritates autem quæ sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum; cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem

intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt; sic omnia sunt vera una veritate, idest veritate intellectus divini : et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de Veritate (cap. VIII et XII). Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario veræ dicuntur; sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera; sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res veræ a veritate quæ est in intellectu divino vel in intellectu humano sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inhærente; sed a veritate quæ est in ipsa re (quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans) sicut a forma inhærente ; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata ; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quæ est tantum mensura omnium rerum verarum ; et ista est una tantum, sicut tempus unum, ut in II arg. concluditur. Veritas autem quæ est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata ; sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quæ est in ipsis rebus : et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt dimensiones diversæ.

SECUNDUM concedimus.

AD TERTIUM dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et hæc simpliciter est una numero : veritas autem quæ in rebus est vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

AD QUARTUM dicendum, quod cum dicitur : Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur : Nulla res est suum esse; et tamen esse rei quædam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

AD QUINTUM dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatæ, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est

similitudo primæ veritatis; ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.

Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis est veritas prima; et hæc neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

Ad septimum dicendum, quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quælibet aliquid simile falso habeat; intantum enim simile aliquid falso creatura habet, inquantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primæ veritati conformata.

Ad primum vero eorum quæ contra objiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem, cum sit quædam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cujus conformitatem omnia vera dicuntur; oportet omnia esse vera secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversæ similitudines.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam veritatem.

Et similiter dicendum est ad tertium de coloribus; quia colores proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

Ad sextum dicendum, quod quamvis res exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint veræ, et non pluribus, proprie loquendo; quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quæ sunt diversa specie ex parte rerum, una adæquatione non adæquentur divino intellectui; intellectus tamen divinus, cui omnia adæquantur, est unus; et ex parte ejus est una adæquatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adæquentur; et ideo modo prædicto omnium rerum veritas est una.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et hujusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multæ, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere animæ largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia

intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur (Act., XVII, 28) : *Ipsius enim et nos genus sumus.*

## ARTICULUS V. — *Utrum præter primam aliqua alia veritas sit æterna.*

Quinto quæritur, utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monol. (cap. XVII in fin.), de veritate enuntiabilium loquens : *Sive dicatur veritas habere, sive non intelligatur habere principium vel finem; nullo claudi potest veritas principio vel fine.* Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio vel fine. Sed omne quod est hujusmodi, est æternum. Ergo omnis veritas est æterna.

2. Præterea, omne illud cujus esse sequitur ad destructionem sui esse, est æternum; quia, sive ponatur esse, sive ponatur non esse, sequitur quod erit; et oportet secundum unumquodque tempus ponere de unoquoque quod sit vel quod non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum; et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est æterna.

3. Præterea, si veritas enuntiabilium non sit æterna, ergo erit assignare quando non erit enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile est verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium est; quod est contrarium ei quod fuit datum. Non ergo potest dici veritatem enuntiabilium non esse æternam.

4. Præterea, Philosophus probat in I Phys. (com. LXXXII), materiam esse æternam (quamvis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante sui generationem; quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur; et si generatur, ex aliquo generatur ; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem ; quia si generatur, mutata est de non esse in esse ; et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est dicere veritatem non esse; quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est æterna.

5. Præterea, omne quod non potest intelligi non esse, est æternum ; quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium non potest intelligi non esse; quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse verum. Ergo veritas enuntiabilium est æterna.

6. Præterea, Anselmus sic arguit in Monol. (cap. XVII a med.) :

*Cogitet qui potest quando incepit, aut quando non fuit hoc verum.*

7. Præterea, illud quod est futurum, semper fuit futurum; et quod est præteritum, semper erit præteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; et ex hoc propositio de præterito est vera, quia aliquid est præteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, ut veritas propositionis de præterito semper erit; et ita non solum veritas prima est æterna, sed multæ aliæ.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio, quod nihil magis est æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum est veritas creata. Ergo alia veritas præter primam veritatem est æterna.

9. Præterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid; sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiari etiam præter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quicquid autem fuit ante mundum, est æternum. Ergo enuntiabilium veritas est æterna; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. Mundus factus est de nihilo, idest post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est; quia sicut contingit vere enuntiari quod est, esse, ita contingit vere enuntiari quod non est, non esse, ut dicitur in I Periher. Ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

10. Præterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab æterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium est veritas ab æterno: et ita plures veritates sunt æternæ.

11. Sed dicendum, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis, sed in intellectu divino. — Sed contra, secundum hoc oportet illa esse vera secundum quod sunt scita. Sed ab æterno omne sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente ejus, sed in propria natura existentia. Eccli., XXIII, 29 : *Domino Deo nostro antequam crearentur, nota sunt omnia, sicut et post perfectionem cognoscit omnia;* et ita non aliter cognoscit res postquam factæ sunt quam ante cognoverit. Ergo ab æterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed etiam secundum se.

12. Præterea, secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerunt ab æterno plura vera simpliciter, concedendum est plures æternas esse veritates.

13. Præterea, Sapient., I, 15 : *Justitia perpetua est et immortalis.* Sed veritas est pars justitiæ, ut dicit Tullius in Rhe-

torica (lib. II de Invent.). Ergo est perpetua et immortalis.

14. Præterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

15. Sed dicendum quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. — Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si igitur veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis, non autem corrumpitur et generatur nisi per accidens, simpliciter concedendum est quod veritas universaliter dicta sit æterna.

16. Præterea, ab æterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab æterno. Sed posito uno relativorum, necesse est ponere et reliquum. Ergo ab æterno posterioritas fuit mundi ad Deum. Ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab æterno, cui competit veritas; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum. — Contra, sicut dicit Boetius in fine de Consolat. (lib. V, pros. ult.), Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturæ, et non rationis tantum.

18. Præterea, veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab æterno rectum fuit aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab æterno.

19. Præterea, ab æterno fuit verum, Patrem genuisse Filium; et Spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura. Ergo plura vera fuerunt ab æterno.

20. Sed dicendum, quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab æterno. — Sed contra, alio Pater est Pater et generat Filium; alio Filius est Filius, et spirat Spiritum sanctum. Sed eo quo Pater est Pater, hæc est vera, Pater generat Filium, vel Pater est Pater; eo autem quo Filius est Filius, hæc est vera, Filius est genitus a Patre. Ergo hujusmodi propositiones non sunt una veritate veræ.

21. Præterea, quamvis homo et risibile convertantur, tamen non est eadem veritas utriusque istarum propositionum, Homo est homo, et Homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietas quam prædicat hoc nomen *homo*, et quam prædicat hoc nomen *risibile :* similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen *Pater*, et hoc nomen *Filius*. Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

22. Sed dicendum, quod istæ propositiones non fuerunt ab æterno. — Sed contra, quandocumque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab æterno fuit intellectus divinus intelligens Patrem esse Patrem, et Filium esse Filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum (in

Monol., cap. XXX in med.), idem sit summo spiritui dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes prædictæ fuerunt ab æterno.

Sed contra, nullum creatum est æternum. Omnis veritas præter primam est creata. Ergo sola veritas prima est æterna.

Præterea, ens et verum convertuntur. Sed solum unum ens est æternum. Ergo sola una veritas est æterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, art. III hujus quæst., veritas adæquationem, et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate; et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter : uno modo a veritate inhærente; alio modo ab extrinseca veritate; et sic denominantur omnes res veræ a prima veritate. Et quia veritas quæ est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quæ intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adæquatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adæquari his quæ in futurum erunt, nunc autem non sunt; alias non esset hæc vera, Antichristus nascetur; unde hæc denominatur vera a veritate quæ est in intellectu tantum; etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adæquari potuit ab æterno his quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quæ sunt in tempore, denominari possunt vera ab æterno a veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato; sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enuntiabilium : cum ipsæ res, vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est æterna; et hujusmodi veritatis æternitatem venatur Augustinus in lib. Soliloq. (II, cap. III et IV) et Anselmus in Monolog.; unde Anselmus dicit in lib. de Veritate (cap. I et II) : *Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probari non habere principium vel finem, per veritatem orationis.* Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversæ veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una; sed anima quæ componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III de Anima (com. XXII et XXIII),

diversimode intelligit cursum Socratis ut præsentem, præteritum, et futurum; et secundum hoc conceptiones diversas format, in quibus diversæ veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia; quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius in lib. de divinis Nomin. (cap. VII a med.). Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum æternitâte mensuretur, quæ abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab æterno, sed una tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut Anselmus se ipsum exponit in libro de Veritate, ideo dixit quod veritas enuntiationis non clauditur principio et fine, non quod absque principio oratio fuerit; sed quia non potest intelligi quando illa oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit astruere veritatem inhærentem rei creatæ, vel orationem esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod extra animam duo invenimus; scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quæ quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adæquatur, sicut artificialis arti; et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adæquare, inquantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino æquetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque æquetur, non est ex seipso non ente, sed ex seipso intellectu, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res autem quæ est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem ita est de non esse rei; sed quicquid ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicit ergo, Veritatem non esse, est verum; cum veritas quæ hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quæ est in re, non sequitur nisi esse veritatis quæ est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi veritas quæ est in intellectu, quæ est æterna; et oportet utique quod sit in intellectu æterno; et hæc est veritas æterna. Unde ex prædicta ratione ostenditur, quod sola veritas prima est æterna.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM et AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod non potest intelligi simpliciter

veritatem non esse ; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse ; sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat ; non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat ; quia non semper reflectitur supra se ipsum ; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

Ad sextum et septimum dicendum, quod id quod est futurum, inquantum est futurum, non est : et similiter præteritum, inquantum hujusmodi. Unde eadem est ratio de veritate præteriti et futuri, sicut et de veritate non entis ; ex qua non potest concludi æternitas alicujus veritatis, nisi primæ, ut dictum est, in corp. art. (1).

Ad octavum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt æterna secundum quod sunt in mente divina ; vel accipitur æternum pro perpetuo.

Ad nonum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex dictis patet (in solut. ad secundum argum.) ; ex quibus patet etiam solutio ejus quod objicitur.

Ad decimum dicendum, quod ab æterno scivit Deus plura enuntiabilia ; sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab æterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

Ad undecimum dicendum, quod sicut ex prædictis in corp. art. patet, intellectus non solum adæquatur his quæ sunt actu, sed etiam his quæ actu non sunt ; præcipue intellectus divinus, cui idem est præteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab æterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adæquatus rebus in propria natura futuris in tempore ; et ideo veram cognitionem habuit ab æterno de rebus etiam in propria natura , quamvis rerum veritates ab æterno non fuerint.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab æterno, per hoc quod fuit in intellectu divino ; non tamen potest concedi simpliciter quod res veræ fuerunt ab æterno, per hoc quod fuerunt in intellectu divino.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud intelligitur de justitia divina ; vel si intelligatur de justitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse perpetuæ ; sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum

(1) *Edit. Rom.* Ad sextum dicendum, quod id quod est futurum..... *Et mox :* Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini, etc., *ita ut usque ad ultimum ordo responsionum ordini argumentorum non coherreat.*

propter inclinationem naturæ, nisi impediatur; et quia virtus, ut dicit Tullius (lib. II de Invent.), est habitus in modum naturæ rationi consentaneus; quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio Digestorum (in Digesto veteri, lib. I, tit. I, lege X) dicitur, quod justitia est *constans et perpetua voluntas unicuique jus suum tribuens.* Et tamen veritas de qua nunc loquimur non est pars justitiæ; sed veritas quæ est in confessionibus in judicio faciendis.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicitur universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quæ nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes æternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quæ sursum feruntur, quam eorum quæ deorsum; quamvis ignis per accidens aliquando deorsum feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque attribuitur per se ratione remotionis; per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quæ nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enuntiabitur; sicut unitas per se attribuitur materiæ primæ, non per positionem alicujus formæ unitatis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formæ distinguentes materiam, magis simpliciter dicimus esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis; sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in individuis; unde universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

Ad decimumsextum dicendum, quod cum omnia alia genera, inquantum hujusmodi, aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim, ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit); sola relatio non habet, ex hoc quod est hujusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura; quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Unde quædam inveniuntur relationes, quæ nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennæ

haberi potest. Uno modo, quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicimus idem eidem; si enim hæc relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus; quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, et sic in infinitum. Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas referatur ad subjectum suum per aliam relationem mediam; quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, et sic in infinitum. Unde illa relatio quæ significatur in comparatione paternitatis ad subjectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quando unum relativorum pendet ex altero, et non e converso; sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiæ ad scibile est aliquid in rerum natura; non relatio scibilis ad scientiam, sed ratione tantum. Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitæ relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis; tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequeretur quod sit alia veritas æterna, nisi in intellectu divino, qui solus æternus est; et hæc est veritas prima.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quamvis Deus natura sit prior omnibus creaturis; non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturæ, sed quia intelligitur ex consideratione naturæ ejus quod prius dicitur, et ejus quod posterius; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit in rerum natura.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum dicitur, Significatione non existente rectum est aliquid significari; verum est secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum ordinationem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit æterna quam prima.

Ad decimumnonum dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personæ vel proprietates; non tamen ibi ponitur nisi unum esse; quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur; et omnium istorum enuntiabilium, Patrem esse vel generare, Filium esse vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quæ est veritas prima et æterna.

Ad vigesimum dicendum, quod quamvis alio Pater sit Pater, et Filius sit Filius, quia hoc est paternitate (1), illud filiatione;

(1) *Al.* ex paternitate.

tamen idem est quo Pater est, et quo Filius est; quia utrumque est per essentiam divinam, quæ una est. Ratio autem veritatis non fundatur super rationem paternitatis et filiationis inquantum hujusmodi, sed super rationem entitatis : paternitas autem et filiatio sunt una essentia; et ideo una est veritas utriusque.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod proprietas quam prædicat hoc nomen *homo*, et hoc nomen *risibile*, non est eadem per essentiam, nec habet unum esse, sicut est de paternitate et filiatione ; et ideo non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, etiam quæ in se ipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia hujusmodi quæ de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

ARTICULUS VI. — *Utrum veritas creata sit immutabilis.*
(Part. I, quæst. xvi, art. 1.)

Sexto quæritur, utrum veritas creata sit immutabilis. Et videtur quod sit immutabilis. Anselmus enim in lib. de Veritate (cap. xiv) dicit : *Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere*. Præmissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex præmissis, art. 5, apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis ; et eadem ratione veritas rei.

2. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediæ. Veritas, secundum Anselmum (lib. de Veritate, cap. viii et xii), est *rectitudo quædam, inquantum implet hoc quod accepit in mente divina*. Sed hæc propositio, Socrates sedet, accepit in mente divina ut significet sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas prædictæ propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

3. Præterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest; sicut nec aliquæ formæ mutari dicuntur nisi suis subjectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum; quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus (lib. de Veritate, cap. viii et xii) probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

4. Præterea, veritas rei est causa veritatis propositionis; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo et veritas propositionis. Probatio mediæ. Anselmus in lib. de Veritate (cap. xiv) probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accepit in mente divina. Sed singulariter

quælibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet. Ergo cujuslibet rei veritas est immutabilis.

5. Præterea, illud quod manet omni mutatione facta, nunquam mutatur; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet mutatione rei facta; quia ens et verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

6. Præterea, ubi est eadem causa, et effectus idem. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum, Socrates sedet, Socrates sedebit, Socrates sedit; scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est veritas. Sed si unum trium prædictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum; si enim aliquando est verum, Socrates sedet, semper fuit verum et erit verum, Socrates sedit vel Socrates sedebit. Ergo veritas una trium propositionum semper uno modo se habet; et ita est immutabilis; et eadem ratione quælibet alia veritas.

Sed contra, mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quæ sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subjectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile; et sic nulla forma est mutabilis; et sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens; unde, cum veritas significetur per modum formæ, præsens quæstio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio; sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur; et sic quæritur de veritate, an sit mutabilis.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non; quando enim est inhærens ei quod mutatur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur; sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur; eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subjecto: quando autem illud secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum; tunc in illa mutatione non mutatur, sed immobile perseverat; sicut locus non dicitur moveri quando aliquid secundum locum movetur. Unde et in IV Physic. (com. v et xxxvi) dicitur, quod locus est immutabilis terminus continentis: eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco. Sed formarum inhærentium, quæ mutari dicuntur ad mutationem subjecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formæ generales, et aliter formæ speciales; forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem; sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione remanet ea-

dem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species. Dictum est autem superius, art. præc., quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhærente quasi mensura intrinseca. Unde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de libero Arbit. (II, cap. VIII non procul a princip.) : *Mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate ; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit.* Si autem accipiamus veritatem inhærentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde, ut prius, art. 2 hujus quæst., dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus : in rebus ipsis, et in intellectu : veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem; veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur : unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate; quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat; secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adæquatio rei et intellectus; ab æqualibus autem si æqualia tollantur, adhuc æqualia remanent, quamvis non eadem quantitate; oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno æqualium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inæqualia tollantur, necesse est inæqualitatem provenire, quæ se habet ad falsitatem sicut æqualitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter; provenit falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem; sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, verus est intellectus; si autem postea intelligit eum nigrum, Socrate albo remanente; vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem,

intelligatur esse rubeus; erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tamquam mensura extrinseca.

Ad secundum dicendum, quod quia intellectus inflectitur in se ipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in III de Anima (com. xv et xvi); ideo quæ ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectant, possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod sunt res quædam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accipit in mente divina retinendo naturam suam; ita enuntiatio vera dicatur retinendo naturam suam quæ est ei dispensata in mente divina; nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas; et sic dicitur enuntiatio vera quando adæquatur rei; et talis veritas rei mutatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur.

Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quæ sunt sibi essentialia; sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis; sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentia, mutatio accidere potest etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex prædictis, in corp. art., patet.

Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus; sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem eadem res quæ significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum; quia in compositione intellectus adjungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

## ARTICULUS VII. — *Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur.*

Septimo quæritur, utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod dicatur personaliter. Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est hujusmodi, ut patet per Augustinum in lib. de vera Religione (cap. xxxvi): ubi dicit, quod veritas

divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Præterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi æquale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione, et æqualitas. Sed veritas est æqualitas quædam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Præterea, omne quod in divinis importat emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

Sed contra, *trium personarum est una veritas,* ut dicit Augustinus in lib. VIII de Trinit. (cap. I). Ergo est essentiale, et non personale.

Respondeo dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest; uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit æqualitatem divini intellectus et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quæ est essentia sua, per quam omnia alia intelligit; ideo et veritas in Deo principaliter importat æqualitatem intellectus divini et rei, quæ est essentia ejus; et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non adæquantur sicut mensurans et mensuratum; cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem; unde veritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiæ, sive ex parte intellectus, quæ una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi idem veritas rei et intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adæquatur rebus creatis; sic adhuc remanebit eadem veritas; sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personæ Filii, sicut ars, et cetera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua invenitur in rebus creatis; in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo dicitur veritas in divinis summa imitatio principii, quæ Filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in lib. de vera Religione (ubi supra).

Et sic patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod æqualitas in divinis quandoque importat rationem quæ designat distinctionem personalem; sicut cum dicimus, quod Pater et Filius sunt æquales; et secundum hoc, in nomine æqualitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine æqualitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum; sicut cum dicimus, sapientiam et bonitatem divinam esse æquales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est distinctio importata per nomen veritatis, cum sit æqualitas intellectus et essentiæ.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omnis veritas sit a prima veritate.*

Octavo quæritur, utrum omnis veritas sit a veritate prima. Et videtur quod non. Istum enim fornicari est verum; sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. — Sed contra, præter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea, sequitur: Iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea, Anselmus (lib. de Veritate, cap. IV) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo. — Sed contra, verum

addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privatio vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Præterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur; sicut hoc, Æthiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Æthiopis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid non est a Deo; non omnis simpliciter veritas erit a Deo; quod est absurdum.

7. Præterea, quod non est causa causæ, non est causa effectus; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXI in med.), relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. Solil. (II, cap. v), quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. Sed contra, species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum; quod est falsum.

Sed contra, I Cor., XII, super illud, *Nemo potest dicere Dominus Jesus, etc.*, dicit Ambrosius: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.*

Præterea, omnis bonitas creata est a prima bonitate increata, quæ Deus est. Ergo eadem ratione omnis veritas est a prima veritate, quæ Deus est.

Præterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

Præterea, Augustinus in lib. Solil. (II, cap. v) dicit, quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et verum. Sed omnis unitas est a prima unitate. Ergo et omnis veritas est a prima veritate.

Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adæquatur rebus quarum cognitionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et aliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui

per res mensuratur, ut dicitur in X Metaph. (com. v). Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus; et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinæ artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adæquentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et cæcitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de cæcitate non includit in se ipsa privationem quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum; quæ etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicujus quod in se habet.

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adæquationem ad intellectum, et intellectus (1) ad res vel privationes rerum; quod totum a Deo est; quia et ipsa forma rei, per quam adæquatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; sicut dicitur in VI Ethic. (cap. VI, et lib. X, cap. IV, circa med.), quod bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit ejus bonum, inquantum hujusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma; oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur: Omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; incidit fallacia accidentis, ut ex jam dictis, in corp. art., patere potest. Cum enim dicimus, fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis: sed verum prædicat tantum adæquationem hujus ad intellectum. Unde non debet concludi: Istum fornicari est a Deo: sed quod veritas ejus est a Deo.

Ad secundum dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliæ res, ut ex prædictis patet: et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus sint a Deo.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum,

(1) *Al.* et adæquationem intellectus.

VI Metaph. (com. VIII), veritas non consistit in compositione quæ est in rebus sed in compositione quam facit anima; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subjecto inhæret; hoc enim pertinet ad rationem boni et mali; sed in hoc quod actus sic inhærens subjecto apprehensioni animæ adæquatur.

Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, rectum, et hujusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa divinæ voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum; sicut cum Deus præcipit honorem parentum; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum præcipere, bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliam (1) rectitudinem habeat.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod veritas secundum quod competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quæ est in intellectu, quæ a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

Ad septimum dicendum, quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Objectio autem procedebat de causa exemplari efficiente.

Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum judicatur tale quale est, est a Deo; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

Ad nonum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.

### ARTICULUS IX. — *Utrum veritas sit in sensu.*
(Part. II, quæst. XVI, art. 2.)

Nono quæritur, utrum veritas sit in sensu; et videtur quod non. Anselmus enim dicit (lib. de Veritate, cap. XII), quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

2. Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. 5), probat, quod veritas corporis sensibus non cognoscitur; et rationes ejus supra positæ sunt. Ergo veritas non est in sensu.

(1) *Forte* aliquam.

Contra, Augustinus, de vera Religione (cap. XXXVI), dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non solum intellectui, sed etiam sensui. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quæ cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (propos. XV), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiæ, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio: quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsum. Sed potentiæ naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

Ex his ergo patet solutio ad objecta.

## ARTICULUS X. — *Utrum res aliqua sit falsa.*

(I part., quæst. XVII, art. 1.)

Decimo quæritur, utrum aliqua res sit falsa; et videtur quod

non. Quia, secundum Augustinum in lib. Soliloq. (II, cap. V), verum est id quod est. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

2. Sed dicebatur, quod verum est differentia entis; et ita, sicut verum est id quod est, ita et falsum. — Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cujus est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut dictum est. Ego verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

3. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed omnis res est adæquata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

4. Præterea, omnis res habet veritatem a forma sua; ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam. Sed nulla res est quæ non habeat aliquam formam; quia omne esse est a forma. Ergo quælibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

5. Præterea, sicut se habent bonum et malum; ita verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius (cap. IV de divinis Nomin.) et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificatur nisi in vero; quod non videtur posse esse; quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

6. Præterea, Augustinus in lib. Soliloq. (II, cap. I) sic objicit. Si aliqua res nominatur falsa; aut hoc est ex hoc quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod est simile, omnia reclamant, quod ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

1. Sed contra, Augustinus, Soliloq. (lib. II, cap. XV a med.), ita definit falsum: Falsum est quod ad similitudinem alicujus rei accommodatum est, et non pertingit ad id cujus similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

2. Præterea, dicit Augustinus, de vera Relig. (cap. XXXIV paulo post princ.): *Omne corpus est verum corpus, et falsa unitas.* Sed hoc pro tanto dicitur, quod imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quælibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab ea nihilominus in infinitum distet; videtur quod quælibet creatura sit falsa.

3. Præterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur

quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa.

4. Item Anselmus, de Verit. (cap. II et cap. XI), dicit quod duplex est propositionis veritas; una quando significat quod accepit significare, sicut hæc propositio, Socrates sedet, significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est; est enim facta ad hoc quod significet esse, quando est; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo, eadem ratione, dicetur quælibet res vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quæ deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multæ res sint tales, videtur quod multæ res sint falsæ.

Respondeo dicendum, quod sicut veritas consistit in adæquatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inæqualitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra, art. 5 et 8 hujus quæst., dictum est; intellectui autem divino comparatur sicut mensuratum mensuræ, quantum ad ea quæ in rebus positive dicuntur vel inveniuntur; quia omnia hujusmodi ab arte divini intellectus proveniunt: alio modo sicut cognitum ad cognoscens; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adæquantur; quia omnia hujusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res quantumcumque se habeat sub quacumque forma existens, vel privatione vel defectu, intellectui divino adæquatur. Et sic patet quod res quælibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. de Verit. (cap. VII, VIII, XI et XII). Igitur est veritas in omnibus quæ sunt entia, quia hic sunt quæ in summa veritate sunt. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa; sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inæqualitas rei ad intellectum quæ quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quæ de ipsa exterius apparent: quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cujus per se objectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de Anima (com. II) dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philosophus dicit VI Metaph. (V, com. XXXIV, et lib. IV, com. XXXVII), quod illa dicuntur falsa quæ nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quæ non sunt; ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia hujusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas præcipue in judicio animæ existunt, anima vero inquan-

tum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa quia semper de se falsam facit apprehensionem; sed quia nata est facere per ea quæ de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est, in isto artic. et 5 et 8, comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis; secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera: ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquæ res dicuntur falsæ; et ideo oportet rationibus utriusque partis respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, *Verum est id quod est*, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis; scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in re est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, idest quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.

Ad secundum dicendum, quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III Metaph. (comment. x); sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentiæ, sicut et bonum; inquantum, videlicet, exprimit aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quælibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cujus judicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates; et secundum hoc falsa dicitur, inquantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quando movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, inquantum hujusmodi, sit verum; oportet falsitatem in rebus existentem, supra veritatem fundari; unde dicit Augustinus in lib. Soliloq. (cap. x paulo a princ.), quod tragœdus qui repræsentat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragœdus; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Non tamen sequitur contradictoria esse vera; quia affirmatio et negatio, secundum quod dicunt verum et falsum, non referuntur ad idem.

Ad sextum dicendum, quod falsa res dicitur secundum quod

nata est fallere; cum autem *fallere* dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab ejus similitudine. Et ideo hoc quod dico *fallere*, secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit; et ideo dicit Augustinus in lib. de vera Relig. (lib. II Soliloq., cap. XV a med.), quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

Ad primum ergo eorum quæ contra objiciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili; et ideo ex similitudine majori vel minori decipitur anima secundum majorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quantumcumque in errorem inducit; sed ex eo quod nata est plures, vel sapientes, fallere. Creaturæ autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex prædicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturæ debent dici falsæ.

Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, per consequens existimaverunt corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, inquantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut crederetur unitas.

Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscujusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quæ est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur; et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secundæ consequitur in ipsa ratio bonitatis, quæ consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in III Ethic. (VI Metaph., com. VIII), primum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est ejus finis. Non autem est ita in rebus aliis; et propter hoc non est simile.

## ARTICULUS XI. — *Utrum falsitas sit in sensu.*
(I part., quæst. XVII, art. 2.)

Undecimo quæritur, utrum falsitas sit in sensu; et videtur quod non. Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III de Anima (com. XV). Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliæ partes hominis rectitudinem sequuntur; sicut et in mundo majori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animæ, semper erit rectus : non ergo in eo erit falsitas.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (cap. XXXVI, declinando ad finem, et cap. XXXIII, circa med.) : *Ipsi oculi non fallunt nos ; non enim enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro.* Ergo in sensibus non est falsitas.

3. Præterea, Anselmus in lib. de Verit. (cap. VI) dicit : *Videtur mihi veritas vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione ;* et sic habetur propositum.

Sed contra est quod Anselmus dicit : *Est quidem in sensibus nostris veritas, non simpliciter; nam fallunt res aliquando.*

Præterea, secundum Augustinum in lib. Soliloq. (cap. XV, a med.), falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen ad verum nonnullam imitationem habet. Sed sensus habet quamdam similitudinem quarumdam rerum, quæ non sunt ita in rerum natura ; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

Sed dicebatur, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus. — Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita judicat; nisi superius judicium adsit, per quod falsitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

Respondeo dicendum, quod cognitio nostra quæ a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res : est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quædam; et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur esse sensus falsus vel verus sicut res; inquantum, videlicet, faciunt veram existimationem in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu sicut et in

intellectu; inquantum judicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum; sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas : sensus enim et est res quædam in se, et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quædam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato : quia secundum quod sensu disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta (in arg. 2 hujus quæst.), quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repræsentativum alterius rei; cum quandoque repræsentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est : quia intellectus sicut judicat de rebus, ita et de his quæ a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res; tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium quod ex formatione prædicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod judicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium quod ex formatione prædicta consequitur; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quæ est potentia sensitivæ partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde sensus judicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in judicio sensus potest esse falsitas.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quædam vis apprehensiva, quæ apprehendit speciem sensibilem sensibili re præsente, sicut sensus proprius; quædam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum

in organo, vel in medio : sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est : quia apprehendit eam ut præsentem, cum sit absens; et ideo dicit Philosophus in IV Metaph. (com. XXXIV), quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

Ad primum ergo dicendum, quod in majori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile.

Ad alia patet de facili solutio est dictis, in corp. articuli.

ARTICULUS XII. — *Utrum in intellectu sit falsitas.*
(I part., quæst. XVII, art. 3.)

Duodecimo quæritur, utrum falsitas sit in intellectu; et videtur quod non. Quia intellectus habet duas operationes : scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. XXI); aliam qua componit et dividit; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. XXXVI, non procul a fine), qui sic dicit : *Nec quisquam intelligit falsa.* Ergo falsitas non est in intellectu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. XXXI (quæst. XXII, in princ.) : *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Ergo intellectus semper est verus ; ergo in intellectu non potest esse falsitas.

3. Item Algazel dicit : *Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus.* Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III de Anima (com. XXI), quod ubi est compositio intellectuum, ibi jam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere : sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprie objectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. XXVI). Sed tamen per acci-

dens potest ibi falsitas accidere; inquantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod contingit dupliciter : vel inquantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel inquantum conjungit partes definitionis ad invicem, quæ conjungi non possunt; ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale : hæc enim est falsa, Aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi inquantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur in V Metaph. (text. XXXIV). Similiter nec in primis principiis ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit; et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

# QUÆSTIO II

## DE SCIENTIA DEI

(*In quindecim articulos divisa.*)

In primo quæritur, utrum in Deo sit scientia; 2° utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum; 3° utrum Deus cognoscat alia a se; 4° utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem et determinatam; 5° utrum Deus cognoscat singularia; 6° utrum intellectus humanus singularia cognoscat; 7° utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ; 8° utrum Deus cognoscat non entia; et quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; 9° utrum Deus sciat infinita; 10° utrum Deus possit facere infinita; 11° utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; 12° utrum Deus sciat singularia futura contingentia; 13° utrum scientia Dei sit variabilis; 14° utrum scientia Dei sit causa rerum; 15° utrum Deus malorum scientiam habeat.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum scientia in Deo sit.*

(I part., quæst. XIII, art. 1.)

Quæstio est de scientia : et primo quæritur utrum in Deo sit scientia; et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scientia

similiter (1) supra vivere; videtur quod scientia in Deo non sit.

2. Sed dicebatur, quod scientia in Deo supra essentiam non addit: sed nomine scientiæ alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiæ. Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia et scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiæ et scientiæ.

3. Præterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius : quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiæ non repræsentat totam perfectionem divinam; quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in lib. de Causis (propos. XXII). Ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Præterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. III, V et VI). Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis : quia sic descenderet a principiis in conclusiones ejus intellectus : quod etiam ab Angelis Dionysius removet (VII cap. de divinis Nominibus). Ergo scientia non est in Deo.

5. Præterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Præterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

7. Præterea, nihil quod sonat imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat imperfectionem : quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut secundus, ut dicitur in II de Anima (com. II et V). Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu ejusdem. Ergo scientia inveniri in Deo non potest.

8. Sed dicebatur, quod in Deo non est scientia nisi actu. — Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab æterno in Deo fuit. Si igitur scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab æterno res produxit : quod est falsum.

9. Præterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiæ in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est; quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus (lib. I orth. Fidei, cap. IV) dicit. Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiæ, nihil respondet in Deo ; ergo scientia non est in eo.

10. Præterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scien-

(1) *Al.* sit.

tia est quædam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit ; non ergo scientia est in Deo.

11. Præterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in lib. de Causis (propos. XXII), cum dicimus, Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiæ Deo competere non potest.

12. Præterea, qualitas majorem compositionem importat quam quantitas; quia qualitas non inhæret substantiæ nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem ; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia scit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

Sed contra est quod dicitur, Rom., XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei !*

Præterea, secundum Anselmum in Monol. (cap. XIV, a med.), omne quod simpliciter in omni melius est esse quam non esse, est Deo attribuendum. Sed scientia est hujusmodi ; ergo est Deo attribuenda.

Præterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria : scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus judicat ; res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis ; et per consequens, est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediæ. Ut dicitur in lib. de Intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam ; quod patet ex hoc quod se ipsam diffundit et multiplicat ; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quæ Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur ; diversimode tamen.

Quidam enim suo intellectu modum creatæ scientiæ transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiæ ejus, sicut et in nobis est ; quod est omnino erroneum et absurdum : hoc enim posito, Deus summe simplex non esset ; esset enim in eo compositio substantiæ et accidentis ; nec iterum ipse Deus esset suum esse : quia, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom. (inter princ. et med.), quod est, participare aliquo potest ; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat vel participare potest. Si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adjunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi ; et sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus ; sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis : ut ex

hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur : Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus (lib. I de Trin., cap. XII) dicere videntur ; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo. Primo, quia eadem ratione de Deo prædicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus ; quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quæ dicuntur de causis et causati, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata ; sed potius causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis ; sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aeri, et non et converso ; et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso.

Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia hujusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut hujusmodi ceteræ passiones ; dicitur enim Deus iratus, inquantum facit effectum similem irato ; quia scilicet punit, qui est effectus iræ in nobis ; quamvis in Deo passio iræ esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis : sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines ; ita opera naturæ, quæ divinitus fiunt, ut patet in II Physic. Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera hujusmodi ; quod dictis Dionysii (cap. VII de divin. Nomin.) et aliorum Sanctorum repugnat.

Et ideo dicendum est, quod scientia Deo attributa significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia, et cetera hujusmodi ; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi ; eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid hujusmodi de ipso dicitur ; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et hujusmodi ; nec tamen iste conceptiones sunt falsæ ; conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repræsentat per quamdam assimilationem rem intellectam ; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repræsentare per assimilationem Deum sicut repræsentat creaturas ; cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectus ; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repræsentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem ejus ; sicut etiam videmus in rebus quæ sunt extra animam, quod quælibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte ; unde et diversæ res

diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas res præsentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo præexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte repræsentans Deum, non esset nisi una tantum; quia uno modo repræsentaret, et secundum unam formam; et ideo non est ibi nisi unus Filius, qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repræsentat divinam perfectionem, quia unaquæque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repræsentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suæ imagini imperfectæ; et sic omnes illæ conceptiones intellectus sunt veræ, quamvis sint plures de re una. Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I Periher. (in princ.); ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim (1) scientiam alicujus et essentiam ejus; additio enim distinctionem præsupponit. Unde, cum in Deo secundum rem non distinguantur scientia et essentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam ejus, nisi secundum modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam; sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, prædicta nomina imponit.

Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicujus rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil; cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem, Diameter est asimeter costæ, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita; non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum

(1) *Al.* distinctam.

modum cognitionis quo cognoscibilis est; quamvis cognoscat totam, nullam partem ejus ignorans. Similiter ergo et nomina quæ de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

Ad quartum dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est; quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur, quod scientia quæ in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem ejus pertinet certitudo ipsius; quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis; non autem ratione discursus prædicti, qui nec etiam in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit (cap. VII de divin. Nomin.).

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt; tamen, si consideretur modus rei cognitæ, Deus cognoscit quædam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quædam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde et quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiæ; ipse enim præcipue omnia per causam cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quæ in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso; quia ab ejus intellectu effluunt formæ in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus.

Ad septimum dicendum, quod scientia quæ ponitur in Deo non est per modum habitus, sed magis per modum actus; quia ipse semper omnia actu cognoscit.

Ad octavum dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem causæ; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinatio-

nem scientiæ, quæ limitat conditiones ejus; et ideo res quarum scientia Dei est causa non procedunt nisi quando determinatum est ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab æterno in actu.

Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re quæ per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repræsentatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. de mystica Theologia.

Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repræsentet; sed quia nulla eum repræsentat perfecte.

Ad undecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen est definitio, ut dicitur IV Metaph. (com. XXVIII); et ideo illud est nomen proprie alicujus rei cujus significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen ejus, sed est proprie nomen creaturæ, quæ definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quæ sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo ejus repræsentatur.

Ad duodecimum dicendum, quod scientia quæ attribuitur Deo non est qualitas; et præterea qualitas quantitati adveniens est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum.*

Secundo quæritur, utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum. Et videtur quod non. Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boetius in lib. de Trinit. (non procul a fine libri), essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim Pater dicitur se genuisse, quia genuit Filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat se ipsum.

2. Præterea, in lib. de Causis (proposit. XV) dicitur: *Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus ubi non præcessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit se ipsum.

3. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam.

Sed nihil est simile sibi ipsi; quia similitudo non sibi ipsi est, ut dicit Hilarius (III de Trinit., non multum rem. a fine). Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

4. Præterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale : quia omne universale est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

5. Præterea, si sciret se, intelligeret se; cum intelligere sit simplicius quam scire, et propter hoc est Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediæ. Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. XVI (quæst. XIII et XIV) : omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco (ut sup.). Ergo Deus non intelligit se.

6. Præterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit; quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe bonus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

7. Sed dicebatur, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter, non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum. — Sed contra, ut dicitur in III Physic., infinitum dicitur aliquid secundum quod est impertransibile, et finitum secundum quod pertransibile. Sed, sicut probatum est in VI Physic., infinitum non potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, cum sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

8. Præterea, id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

9. Præterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad se ipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet se ipsum finite. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de se ipso habebit cognitionem falsam.

10. Præterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit est infinitus; ergo se ipsum infinite cognoscit; et sic non est sibi ipsi finitus.

11. Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXXII in fine), probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est,

intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quicquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem alius alio melius intelligit. Si ergo Deus se ipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant; et sic in aliquo creatura Creatori æquaretur; quod est absurdum.

Sed contra est quod dicit Dionysius (VII cap. de divin. Nomin.), quod divina sapientia se ipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus præcipue cognoscit se ipsum.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid se ipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus se ipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitæ in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se consideratæ sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quæ consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quæ est propria unius rei, in altera re invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis inquantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem: et ideo in III de Anima (com. XV et XVII) dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde hæc est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos erit in visione Dei, quia (1) secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eam determinare. Et quia formæ et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est

(1) *Al.* qui, *item* ubi.

cognoscibilis; scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de Anima (comm. III), quod non est idem modus receptionis quo formæ recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter; et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantæ enim, et alia quæ infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de Anima (III de Anima, com. LXVI); sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cogniscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per se ipsas; unde sunt magis notæ secundum naturam, quamvis minus notæ nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII suæ Metaph. (cap. VII a med. et cap. VI), quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quæ est ipsemet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quæ realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quæ consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad se ipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

AD SECUNDUM dicendum, quod locutio hæc qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII Physic. (com.

xx); unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, inquantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex objectis, et potentiæ per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius (art. præc. ad 1 arg.) dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat; nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in ejus cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suæ essentiæ similitudinem videt; et sic quodammodo ad suam essentiam redit; non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in lib. de Causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in se ipsa. Formæ enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusæ et nullatenus ad se ipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in se ipso fixus et immixtus permanet.

AD TERTIUM dicendum, quod similitudo quæ est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quæ est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

AD QUARTUM dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quæ non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per se ipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

AD QUINTUM dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suæ infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia nunquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur. Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse; secundum hoc esse suum non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare

sicut cognoscibilis est ; et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita ; sua cognitio est tantum efficax quanta est ejus essentia ; et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem ; et secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur ; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

Ad sextum dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere ; et ideo supposita ista ejus natura, procedit ratio Augustini ; sed natura intellectus divini est alia ; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est : sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a se ipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito ; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus ejus pervenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quæ designant quantitatem in his quæ ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale ; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis quæ pertinent ad imperfectionem, non sequitur : non enim sequitur quod si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, simpliciter sit parvum ; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo, simpliciter est bonum ; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse ; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet ; sed bonum ad perfectionem ; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum judicium divinum tale invenitur.

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, Deum finite se ipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum ; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem ; et sic adhuc dupliciter potest intelligi : uno modo ut ly *finite* nihil aliud sit quam perfecte ; ut dicatur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis ; et sic Deus se ipsum finite cognoscit ; alio modo ut ly *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis ; et secundum hoc infinite cognoscit, quia ejus cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo prædicto, non potest concludi quod se

finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly *finite* pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic patet quod non cognoscit se finite.

Ad undecimum dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut ly *plus* pertineat ad modum rei cognitæ; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectæ plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, propter potentiorem vim intelligendi. Et similiter est etiam intelligenda illa quæ ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly *aliter* sit modus rei cognitæ, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit; quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quæ habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

## ARTICULUS III. — *Utrum Deus alia a se cognoscat.*
(I part., quæst. xiv, art. 5.)

Tertio quæritur, utrum Deus cognoscat alia a se; et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio ejus, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. Sed dicendum, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso. — Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo; et ita non cognoscit eam in propria natura.

3. Præterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam; aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium; cum omne medium quo cognoscitur sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius inquantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio ejus; quod est absurdum. Si autem cognoscat creaturam per essentiam suam; cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognosceret aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

4. Præterea, medium per quod res cognoscitur, dicitur esse

proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturæ, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla est proportio. Ergo cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

5. Præterea, Philosophus in XV Metaph. (XII Metaph., comm. LI) probat, quod Deus tantum se ipsum cognoscit. Sed *tantum* idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

6. Præterea, si cognoscit alia a se cum cognoscit se ipsum; aut ergo eadem ratione cognoscet se ipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem; cum se ipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat; quod esse non potest. Si aut alia et alia ratione; cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinæ simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

7. Præterea, magis distat creatura a Deo quam distat persona Patris a natura Divinitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse Patrem: quia in hoc quod dicitur, Cognoscit se Patrem, includitur notio Patris, quæ non includitur cum dicitur, Cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione se ipsum cognoscit, et alia ratione creaturam; quod est absurdum, ut improbatum est (1) in arg. 6.

8. Præterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem Pater est Pater et Deus, ut dicit Augustinus (lib. LXXXIII Quæst., quaest. XLVI a med.). Ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem, et esse Deum: et multo fortius non eodem cognoscit Pater se esse et creaturam, si creaturam cognoscit.

9. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

10. Præterea, quicquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum, nihil extra se intuetur. Ergo nec quicquam extra se cognoscit.

11. Præterea, eadem est comparatio creaturæ ad Deum, quæ puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit: *Deus est sphæra intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam;* per centrum exprimens (2) creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineæ nihil deperit de ejus quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinæ, si cognitio creaturæ ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad

(1) *Forte* ut jam probatum est. — (2) *Al.* exponens.

ejus perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Præterea, quidquid Deus cognoscit, ab æterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens ; quia cognitio ejus non est nisi entis. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab æterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab æterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Præterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius ; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam ; hoc enim est principium transmutationis, quæ a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili ; quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit ; quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Præterea, ut dicitur in IV Metaph. (com. XXV, in fin.), motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo ; quod est absurdum.

15. Præterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente ; unde dicitur in I Metaph. (in princ.) : *Omnes homines natura scire desiderant : hujusmodi autem signum est sensuum delectatio*, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a se ipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso ; quod est absurdum.

16. Præterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

17. Præterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri ; sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturæ visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli., XXXIV, 2 : *Quasi qui comprehendit ventum*, etc. Ergo creaturæ magis sunt Deo incognitæ quam notæ.

18. Sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum. — Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi inquantum ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

19. Præterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in ejus sensu.

20. Præterea, res præcipue cognoscuntur per suas causas ; et maxime per causas quæ sunt causæ esse rei. Sed inter qua-

tuor causas, efficiens et finalis sunt causæ fieri, non esse rei; forma autem et materia sunt causæ essendi rerum, quia intrant ejus constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

Sed contra, Hebr., IV, 13: *Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus.*

Præterea, cognito uno relativorum, cognoscitur aliud. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam; cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

Præterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utibiles.

Præterea, Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut omnia cognoscat; et ob hoc a Philosopho commendatur in III de Anima (comm. IV; et lib. I, comm. III, IV; et VIII Phys., comm. XXXVII). Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; et non solum se, sed etiam alia.

Præterea, quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

Præterea, propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* Joan., I, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

Præterea, Augustinus probat in lib. de Trinit. (X, cap. I et II), quod nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus *diligit omnia quæ sunt;* Sapient., XI, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

Præterea, in Psalm. XCIII, 9, dicitur: *Qui finxit oculum, non considerat?* quasi dicat, sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, considerat et cognoscit omnia.

Præterea, in Psalm. alibi (Ps. XXXII, 15), dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hic (1) autem est Deus, cordium cognitor vel factor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

Præterea, idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. CXXXV, 5, dicitur: *Qui fecit cœlos in intellectu.* Ergo ipse intelligit cœlos quos ipse creavit.

Præterea, cognita causa, præcipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum se ipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

(1) *Al.* hinc.

Respondeo dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquæque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino, a quo rerum naturæ origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. XCIII, 9, cum dixit: *Qui finxit oculum, non considerat?* ut Rabbi Moyses dicit; quod idem est ac si diceretur: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est ejus actus, scilicet visio; nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat inquantum est in actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit. Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in lib. de Causis (proposit. VIII) dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, inquantum est causa ejus. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quæ cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur: quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectæ est in intellectu dupliciter: quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo

se ipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Hæc autem forma, quæ est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cujus est similitudo, ut causa ejus: ut patet in intellectu practico, cujus forma est causa rei operatæ; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quæ non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficetur tantum similitudine, et nullo modo re cujus est similitudo; sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei, tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo ejus formaliter. Cum vero similitudo rei cognitæ est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si ejus essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod ejus intellectus sit ab alio perfectus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly *secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti: quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly *secundum quod* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quæ est idem cum ipso existens.

Ad tertium dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus ejus in eo quod habet formam illam, nec effectus ejus in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus ejus in eo (1) non est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum;

(1) *Al.* in quo.

et ideo hoc quo cognoscit creaturam, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu ejus ; tunc enim dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit ; sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam et effectum ; et ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurrere in effectum : quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione ; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quæ resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere ; quia idem est ferri in similitudinem rei, et in rem quæ per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa ; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius (VII cap. de divinis Nomin.) sic dicens : *Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem ;* et ideo nullus discursus est in ejus intellectu.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alicui dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio ; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis ; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor ; est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quæ proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum ; ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quæ proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo ; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito : quia sicut quoddam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum est æquale alteri infinito ; et secundum hoc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur ; ut, scilicet, sicut se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur ; et sic nihil prohibet essentiam (1) divinam esse medium quo creatura cognoscitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter : uno modo in se ipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis ; alio modo videtur ali-

(1) *Al.* per essentiam.

quid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo (1) se ipsum tantum cognoscit in se ipso, alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii (VII cap. de divin. Nomin.): *Deus*, inquit, *existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit sui ipsius.*

Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitæ, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliæ per assimilationem; et ideo se ipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod ejus est essentia, et aliorum similitudo.

Ad septimum dicendum, quod, ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, quæ secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitæ, quia per sua principia res cognoscibilis est, sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum ejus; quæ non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repræsentationem; et hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repræsentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur, Deus nihil extra se intuetur, intelligendum est sicut in quo intueatur; non sicut

(1) *Al.* non ergo.

quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil depereat de lineæ quantitate; si tamen diminuatur a linea quod non sit ad punctum terminabilis, peribit lineæ substantia. Similiter etiam est de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si ejusmodi creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectionis ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ejus.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de præteritis; et ita non est inconveniens, si cognito ponatur de rebus non æternis.

Ad decimumtertium dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni; quia nihil est perfectum nisi quod est factum; sed in Deo (1) nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive: ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus ejus; et ideo non est in eo potentia passiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum, in VIII Metaph. et X Ethic. (cap. iv et v), delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius; hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur; unde patet quod res quæ intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

Ad decimumsextum dicendum, quod *esse* simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cujus dicitur Luc., xviii, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse: quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse; et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse: et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

(1) *Al.* ideo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit (lib. VIII Metaph., cap. vi).

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter : vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil ; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit ; et sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum ; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit ; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus ; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit ; quod in intellectu divino locum non habet.

Ad vigesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit (lib. VI Metaph., cap. ii), non sit causa nisi fiendi ; cujus signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum ; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret ; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quæ intrant rei constitutionem ; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse ejus, et principia essentialia ipsius.

## ARTICULUS IV. — *Utrum Deus de rebus propriam et determinatam cognitionem habeat.* — (I part., quæst. xiv, art. 6.)

Quarto quæritur, utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam ; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Boetius (super Procemium Porphyrii in Prædicab., non procul a fin.), *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

2. Præterea, si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus ; ergo ejus scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis ; quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno ; cum per unum non possit haberi de multis cognitio propria et distincta, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

3. Præterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit ; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis se ipsum cognosceret ; cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi inquantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi inquantum sunt entia. Sed istud non est habere propriam co-

gnitionem de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

4. Præterea, propria cognitio de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quæ nihil majus vel minus concipiat quam in re sit: sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri; ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X Metaph. (text. com. III et V). Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura; nec creatura poterit cognosci proprie mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

5. Præterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturæ essent quandocumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

6. Præterea, si Deus cognoscit creaturam; aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura; tunc propria natura creaturæ est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturæ erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum. Si vero in idea cognoscit creaturam; cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quæ est per essentialia vel accidentalia rei. Sed omnis propria cognitio de re habe- vel per essentialia vel per accidentalia ejus; quia etiam accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I de Anima (com. II). Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

7. Præterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

8. Præterea, cognito disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium medium cognoscendi hanc creaturam, jam alterius non esset proprium medium cognoscendi: quod enim inest huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam

suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

9. Præterea, dicit Dionysius (VII cap. de div. Nomin.), quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qua Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

Sed contra, nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, juste de actibus hominum judicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

Præterea, nihil imperfectum est Deo tribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum ei aliquid desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

Præterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus quod nos cognoscimus; quod pro inconvenienti habet Philosophus in lib. de Anima (I, text. LXXX), et in III Metaph. (com. XV).

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia res aliqua non potest in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria ejus natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causæ cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde, si sit aliqua causa universalis, cujus actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causæ communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem hujus plantæ mediante vi seminativa, quæ est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret se ipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam ejus. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum et communium; et hoc est quod Philosophus dicit I Physic. (text. com. II): *Tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa,* id est causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa ejus; sic enim in ipso est et (1) cognosci potest;

(1) *Al.* ut.

unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes; quia nihil est in re per quod determinetur ejus natura communis, cujus Deus non sit causa; et ideo per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eamdem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscujusque, et proprias causas. Et hanc rationem assignat Dionysius (VII cap. de divin. Nomin.), sic dicens: *Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eamdem causam sciet omnia;* et infra: *Ipsa enim omnium causa se ipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quæ sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit.* Vacare dicit deficere a causalitate alicujus quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quæ sunt in re, ignoraret.

Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quæ inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientiora; sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, diceretur, quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam; nec quicquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens se ipsum, non cognosceret lineas nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis, art. præc., patet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Boetii intelligendum est de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, quia singularia cognoscere potest, ut infra dicetur; et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset de rebus propriam cognitionem habere.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetur: et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quan-

tum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio : et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, inquantum est res ipsa una, quam omnia imitantur : sed est propria hujus ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur : et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, inquantum est propria ratio uniuscujusque.

Ad tertium dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quæ est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum ; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani ; et secundum hoc albedo non est mensura colorum : et sic patet quod in specie albedinis non est totum quod in aliis coloribus invenitur ; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum ; secus autem est de essentia divina. Et præterea in essentia divina sunt res aliæ sicut in causa ; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa ; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quæ quodam discursu intellectus perficitur : unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiorem cognitionem habeat de rebus per essentiam suam quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam ejus essentiam comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab æterno, propter hoc quod essentia ejus est æterna ; quia effectus non sunt hoc modo in ejus essentia ut semper in se ipsis sint, sed ut quandoque sint ; quando, scilicet, divina sapientia determinavit.

Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti : si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, idest per ideam, quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia ejus ; sicut et similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentiæ vel accidentis.

Ad septimum dicendum, quod essentia divina non est universale medium quasi universalis forma, sed quasi univer-

salis causa. Alio autem modo se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis : in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali ; sicut differentiæ sunt in genere secundum proportionem qua formæ sunt in materia, ut Porphyrius dicit : sed effectus sunt in causa in potentia activa ; sicut domus est in mente artificis ut in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia : ideo hoc quod differentiæ specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie ; sed ex hoc quod propria alicujus rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re : unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quæ est in artifice. Et quia in Deo sunt propriæ cognitiones uniuscujusque sicut in causa activa ; ideo, quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

Ad octavum dicendum, quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est, in corp. artic.

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, *Deus scit distincta indistincte*, si ly *indistincte* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est ; et sic intelligit Dyonisius, quod ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est : Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur : unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

## ARTICULUS V. — *Utrum Deus singularia cognoscat.*
(I part., quæst. XIV, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum Deus cognoscat singularia ; et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis ; sed quia abstrahit a rebus cognitionem. — Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione : per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus ; et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

3. Sed dicendum quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio. — Sed contra, depuratio formæ in intellectu receptæ non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo: immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formæ non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formæ est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

4. Præterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla. Probatio mediæ. Sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. XVII), *melius est multa nescire quam scire*, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo quod melius est, sit in Deo reponendum; videtur quod non omnia singularia cognoscat.

5. Præterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia hujusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

6. Præterea, quicquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit); videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere; et ita nullo modo cognoscit.

7. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem si accipiatur ex parte cognoscentis. — Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic prædicta distinctio nulla videtur.

8. Præterea, secundum Philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam cognitionem de ea præhabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quærere non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso præhabuisset; quia non cognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed

oportet quod habeat aliam notitiam per ea quæ sunt ei propria. Si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

9. Sed dicendum, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis, quod tamen est propria unicuique. — Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

10. Præterea, cognitio visus non determinatur ad aliquid determinatum per lucem, quæ est medium in visu; sed determinatur per objectum, quod est res ipsa colorata. Sed in divina cognitione essentia est medium quo res cognoscit; quia essentia ejus se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quædam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionysius (VII cap. de divin. Nominib.). Ergo ejus cognitio nullo modo determinatur ad aliquod singulare; et sic singularia non cognoscit.

11. Præterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma, per cujus variationem mutatur subjectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia; quia si te sedente sciam te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quæ sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

12. Præterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed id per quod completur singulare inquantum hujusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia. Probatio mediæ. Quædam sunt, ut dicit Boetius, et Commentator in II Metaph., quæ sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quæ sunt manifestissima in natura, ut substantiæ immateriales; quædam vero quæ non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quæ habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et hujusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum de se sit incognoscibilis.

13. Sed dicendum, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. — Sed contra intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quæ est causa rei. Sed major convenientia requiritur inter similitudinem quæ est causa, et rem ipsam, quam inter ipsam et aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiæ sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quæ sufficiat ad ejus cognitionem; multo fortius erit

in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiæ ad ipsam cognoscendam.

14. Præterea, secundum Algazel, hæc est ratio quare Deus cognoscat se ipsum, quia tria quæ ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quæ sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi inquantum est a materia separatum. Sed singulare, inquantum hujusmodi, non est a materia separatum. Ergo singulare non potest intelligi.

15. Præterea, cognitio media est inter cognoscentem et objectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quandocumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio ejus sit de singularibus, quæ sunt extra ipsum.

16. Præterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva, ita essentialiter dependet ab objecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinæ cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscit singularia, quæ sunt extra ipsum.

17. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in V de Consolatione (prosa IV a med. illius). Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concretione materiæ et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quæ a materia dependent, sicut sunt singularia.

Sed contra, dicitur I Corinth., XIII, 12: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Ipse autem Apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

Præterea, res cognoscuntur a Deo inquantum ipse est causa earum, ut ex prædictis, art. præc., patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

Præterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quædam potentiæ instrumentaliter ordinatæ ad cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cujus formæ in imaginatione existentes sunt objectum; quod est absurdum.

Præterea, potentia Dei et sapientia adæquantur. Ergo quidquid subest potentiæ, subest ejus scientiæ. Sed potentia ejus se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia ejus se extendit ad cognitionem eorumdem.

Præterea, sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam et distinctam. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singu-

lares conditiones cujuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

Respondeo dicendum, quod circa hoc multipliciter est erratum.

Quidam enim, ut Commentator in II Metaph. (comm. III et XV) dicit, negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in I de Anima (text. LXXX), et in III Metaph. (text. XV) : si enim (ut ex dictis Empedoclis sequebatur) Deus aliquid ignoraret quod alii cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus; similiter etiam si ponatur Deus singularia ignorare, quæ nos omnes cognoscimus.

Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna (lib. VIII Metaph., cap. VI a med.) et sequaces ejus, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producitur; sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus cœli et distantias cœlestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quæ futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam inquantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt; et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere; non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum universalium. Sed etiam hæc positio stare non potest; quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formæ universales, si non sit aliquid per quod formæ individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquid singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse : et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale cognosceret tantum. Universalis enim effectus proportionatur causæ universali, particularis autem particulari; et sic remanet prædictum inconveniens, quod Deus singulare ignoraret.

Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscat non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem sui naturam. Ad cujus evidentiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiæ artificis; eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se, secundum quod ipsam producit : artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura præparavit; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata

nisi ratione formæ. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiæ, sicut est formæ; per eam cognosceret artificiatum et ratione formæ et ratione materiæ. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam inquantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formæ, sed materiæ; in arte sua non solum existit ratio formæ, sed etiam materiæ; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam et quantum ad formam; unde non solum universalia, sed etiam singularia cognoscit.

Sed tunc restat dubium; cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum ejus in quo est; et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit, Deus autem cognoscit? Cujus ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem similitudo rei quæ est in intellectu nostro, et similitudo rei quæ est in intellectu divino. Illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei quæ imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formæ : sed similitudo rei quæ est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat : unde similitudo immaterialis quæ est in Deo, non solum est similitudo formæ, sed materiæ. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re : inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiæ; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter : sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiæ, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

Ad primum dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiæ esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixæ corporalibus; et ideo similitudines rerum reci-

piuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cujus singularia cognoscunt; secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio hujus actionis contingit quod similitudo materiæ in intellectu non recipiatur, sed formæ tantum; et ideo ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorumdam vilium mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicujus, et secundum hoc quædam scientiæ sunt prohibitæ; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

AD QUINTUM dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repræsentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicujus hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturæ ad cognitionem requireretur.

AD SEXTUM dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognitæ sit in cognoscente; sicut sæpe supra dictum est.

AD SEPTIMUM dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quæ cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cujusdam repræsentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cujus contrarium supra, art. præced., ostensum est.

AD NONUM dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra, art. præced., expositum est.

AD DECIMUM dicendum, quod in visu corporali est duplex medium; scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum objectum; est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitæ; et hoc medio determinatur visus ad speciale objectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

AD UNDECIMUM dicendum quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia et alia conceptione cognoscit res præsentes, præteritas vel futuras;

et inde est (1) quod Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu cognoscit res ut præsentes, præteritas vel futuras; unde eadem veritas in intellectu ejus remanet, qualitercumque res varietur.

Ad duodecimum dicendum, quod illa quæ habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis (in corp.) patet.

Ad decimumtertium dicendum, quod in intellectu divino, quod est causa materiæ, potest esse similitudo materiæ, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quæ sufficiat ad materiæ cognitionem, ut ex dictis (ibid.) patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis singulare, inquantum hujusmodi, non possit a materia separari; tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quæ est materiæ similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repræsentationem.

Ad decimumquintum dicendum, quod actus divinæ cognitionis non est aliquid diversum ab ejus essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia : unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, ejus cognitio non potest dici dissiliens vel defluens. Et præterea nulla actio cognitivæ virtutis potest dici fluens vel dissiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis divinæ nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quæ importatur in divina cognitione, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quæ importatur nomine scientiæ, designat dependentiam nostræ scientiæ a scibili. Nec hoc modo se habet actus ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per objectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in objecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repræsentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens; similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde

(1) *Al.* et idem est.

est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed (1) per modum quo similitudo in intellectu existens est repræsentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale; quia tamen est similitudo materiæ, est principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

**ARTICULUS VI.**— *Utrum intellectus humanus singularia cognoscat.* (Part. I, quæst. LXXXVI, art. 1.)

Sexto quæritur, utrum intellectus humanus singularia cognoscat; et videtur quod sic. Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formæ a materia non aufert ei particularitatem; quia etiam in mathematicis, quæ sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

2. Præterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi; quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio; et sic intellectus noster non dirigetur in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quæ distinctionem unius ab altero præsupponit.

3. Sed dicendum, quod intellectus noster singularia cognoscit, inquantum applicat formam universalem ad aliquod particulare. — Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque præcognoscat. Ergo cognitio universalis et singularis præcedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio prædicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Præterea, secundum Boetium in V de Consolat. Philosophiæ (prosa IV a med.), quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Sed contra est quod Boetius dicit (super prologum Porphyrii in Prædicabilia, non multum procul a fin.): *Singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur.*

Respondeo dicendum, quod quælibet actio sequitur conditionem formæ agentis, quæ est principium actionis; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quælibet cognitio sit per modum formæ quæ est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quæ est in intellectu

(1) *Al. deest* sed.

nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quæ sunt individuationis principia; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum; omnis enim forma, inquantum hujusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quæ, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscit; ut enim Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXIX), phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe (1) cognoscitur; similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis; per modum quo sensus (2) noster accipit similitudinem rei quæ est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis : sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatæ; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quæ est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit à phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis; habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph. (com. XXXIX); et dico intelligibilem, ut quæ consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata : et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum scilicet vel illarum; non signata autem quæ sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere

(1) *Al* recte. — (2) *Al.* cognitionis per medium, quo sensus, etc.

ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata : considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata : sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quæ est communis omnium intellectuum, facit formam universalem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in III de Anima (com. xxxix), non solum intellectus est movens in nobis ; sed etiam phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur ; unde intellectus est quasi movens remotum ; sed ratio particularis et phantasmata sunt movens proximum.

Ad tertium dicendum, quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum ; et ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare : non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de Anima (com. lxi).

Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior ; non tamen eodem modo, sed nobiliori ; unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobiliori modo tamen, quia immaterialiter ; et sic non sequitur, sicut (1) sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

ARTICULUS VII. — *Utrum intellectus divinus quæcumque cognoscit, præcipue singularia, cognoscat nunc esse vel non esse* (2), *ita quod attingat enuntiabilia.* — (1 part., quæst. xiv. art. 14.)

Septimo quæritur, utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ superius factam ; et hoc est quærere, utrum cognoscat enuntiabilia, et præcipue circa singularia ; et videtur quod non. Quia intellectus divinus semper se habet secundum eamdem dispositionem ; et singulare, secundum quod tunc est et nunc non est, habet diversam dispositionem. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

2. Præterea, inter potentias animæ, illæ quæ æqualiter se habent ad rem præsentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit ; sed hoc cognoscunt illæ potentiæ quæ non sunt rerum absentium sicut præsentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res præsentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3. Præterea, secundum Philosophum in VI Physic. (VI Metaphys., com. viii), compositio quæ significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu

(1) *Al.* quod sicut. — (2) *Al.* non esse, vel nunc esse.

nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

4. Præterea, Joan., I, 3 et 4, dicitur : *Quod factum est, in ipso vita erat* : quod exponens Augustinus dicit (tract. II in Joannem, inter medium et fin.), quod res creatæ sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcæ, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

5. Præterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto divinæ est cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendentis definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio : quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum igitur intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter : sensus autem cognoscat; videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur res esse vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

6. Præterea, Deus cognoscit rem unamquamque per ideam rei quæ est apud ipsum. Sed illa æqualiter se habet ad rem, sive sit sive non sit; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

Sed contra, quanto aliqua cognitio est perfectior tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem ejus et ita cognoscit eam esse vel non esse.

Præterea, ut ex prædictis, art. 4 hujus quæst., et art. 5 ad 9 argum., patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quæ est, ab ea quæ non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

Respondeo dicendum, quod sicut essentia universalis alicujus speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa : quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei : quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est quod quid est ; unde et cognita propria essentia alicujus singularis cognoscuntur omnia accidentia singularia illius : quod intellectus noster non potest : quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; et poneretur in ejus definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam

singularem uniuscujusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei et generi, et propria unicuique singulari; inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quæ formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed tamen differenter se habet circa hoc intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subjectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhærentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, et unit eas quodammodo; et sic in se ipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet essentiam suam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo nec discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco ejus quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo quæ est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quæ est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quædam imitatio unitatis; unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus, non componendo, verius essentialia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

Ad quartum dicendum, quod arca quæ est in mente artificis, non est similitudo omnium quæ possunt arcæ convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

Ad quintum dicendum, quod qui cognoscit definitionem, cognoscit enuntiabilia in potentia, quæ per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quæ consequuntur.

Ad sextum dicendum, quod illa idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque disposi-

tione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem; et ideo cognoscit de re in quacumque dispositione.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Deus non entia cognoscat.*
(I part., quæst. xiv, art. 9.)

Octavo quæritur, utrum Deus cognoscat non entia, et quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Dionysius in v cap. de divinis Nominibus (cap. I a med.), cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est nec erit nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens. Ergo non potest cognoscere nons ens.

3. Præterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed non entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

4. Præterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo ejus. Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. XXX ante med.), ejus quod nec est nec fuit nec erit, non est aliquod verbum. Ergo talia Deus non cognoscit.

5. Præterea, Deus non cognoscit nisi verum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quæ non sunt, Deus non cognoscit.

Sed contra, Rom., IV, 17 : *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Sed non vocaret non entia, nisi cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

Respondeo dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, qui est artificiatorum causa ; unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitas, et nostra cognitio ; nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus ; cognitio autem Creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter præcedit res cognitas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso ; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsæ præexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit.

Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem ; scilicet speculativam, et practicam. Speculativam quidem, sive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet ; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem ; et secundum hoc Medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem ejus speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativæ ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest

esse cognitio alicujus artificiati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit; ut cum confingit aliquam forman artificiati, vel artificii, quod facere nunquam disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens; quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod posset ad talem finem per tale artificium devenire; quia, secundum Philosophum, VI Ethic. (cap. XII) et VII (cap. VIII), fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium; et horum quidem quorumdam habet quasi practicam cognitionem, scilicet quæ sunt vel fuerunt vel erunt, quæ ex ejus scientia secundum ejus dispositionem prodeunt; quorumdam vero quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, quæ scilicet nunquam facere disposuit, habet quidem speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit; tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo fiunt; secundum, scilicet, quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriæ bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, præteritis, præsentibus, vel futuris; quia omnes res creatæ ejus bonitatem æquare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate ejus sicut in causa finali.

Ad secundum dicendum quod cognitio quæ accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus; sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilat sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

Ad tertium dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicæ, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quæ vel fuerunt vel sunt vel erunt; si autem sit forma etiam speculativæ cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, esse ideam.

Ad quartum dicendum, quod Verbum nominat potentiam operativam Patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quæ se extendit divina operatio; unde et in Psal. XXXII, 9, dicitur: *Dixit, et facta sunt;* quamvis enim Verbum alia cognoscat, non tamen est aliorum Verbum.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse: prout scilicet in suo principio activo vel finali sunt; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS IX. — *Utrum Deus infinita cognoscat.*
(Part. I, quæst. xiv, art. 12.)

Nono quæritur, utrum Deus sciat infinita; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus XII de Civitate Dei (XVIII, cap. x a med.), *Quidquid scientis comprehensione finitur.* Sed infinitum, secundum quod infinitum, finiri non potest. Ergo infinitum a Deo nescitur.

2. Sed dicendum quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis. — Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, id quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiæ. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiæ.

3. Præterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis; ergo per scientiam visionis nescit infinita ; ergo nullo modo scit infinita,

4. Præterea, omnia quæ sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actus in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitæ rationes erunt actu in ipso ; quod videtur impossible.

5. Præterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad ultima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus infinita nullo modo cognoscit.

6. Præterea, quicumque intuetur aliqua, suo intuitu finit illa. Sed quicquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

7. Præterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa etiam erit infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III Physic. (com. lxiv). Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

8. Præterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti ; quia infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III Physic. (com. lxiii); illud autem quod cognoscitur, oportet a cognoscente accipi ; nec plene cognoscitur cujus aliquid est extra cognoscentem ; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum ergo quicquid Deus cognoscit, plene cognoscat, Deus infinita non cognoscet.

9. Præterea, scientia Dei est mensura rei scitæ. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

10. Præterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, sic sciret quantitatem ejus et mensuraret ipsum; quod est inpossibile : quia infinitum, inquantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

Sed contra, sicut dicit Augustinus II de Civitate Dei (cap. XVIII), quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus. Ergo Deus potest scire infinita.

Præterea, cum Deus nihil faciat incognitum; quicquid potest facere, sciet. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest scire infinita.

Præterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et conjunctio utriusque. Sed intellectus divinus in infinitum est immaterialior quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere. Ergo divinus poterit cognoscere infinita in actu.

Præterea, Deus scit quæcumque sunt, erunt vel fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur ; et sic erunt singularia infinita. Hoc autem esset Deo possible. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

Præterea, sicut dicit Commentator in XI Metaph. (com. XVIII), omnes proportiones et formæ quæ sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore : cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in prima materia sunt infinitæ formæ in potentia, eo quod ejus potentia passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quicquid est in actu in eo, ipse cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea, Augustinus, XIII de Civitate Dei, contra Academicos eos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum ; sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra se ipsum, vel etiam dictionis ; ut si ergo dicam verum est me dicere verum, et sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea, quicquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, quia infinitus est, nullo modo comprehenditur. Ergo et scientia ejus est infinita ; ergo ipse infinitorum scientiam habet.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus de Civitate Dei (cap. XVIII), quidam volentes judicare de intellectu

divino per modum intellectus nostri, dixerunt, quod non potest cognoscere infinita, sicut nec nos ; et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum æternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis sæculis ; quod penitus est absurdum. Unde dicendum, quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quæ sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quæ fuerunt vel sunt vel erunt, sed etiam omnia quæ nata sunt ejus bonitatem participare, cum hujusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita, relinquitur quod ipse infinita cognoscit; quod qualiter sit, considerandum est.

Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel pauca se extendit; sicut similitudo quæ recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde est ductiva in cognitionem unius rei; sed similitudo rei accepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus ; unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus noster quodammodo infinita cognoscit. Sed quia illa similitudo quæ est in intellectu, non ducit in cognitionem singularium quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem ; inde est quod intelliguntur per speciem quam habet apud se. Non ergo est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia ; sed medium illud quod Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quæ ipsam imitari possunt ; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex præcedentibus patet; unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum.

Quomodo autem actu infinita cognoscit, hoc modo considerandum est. Nihil enim prohibet infinitum esse aliquid uno modo, et alio modo finitum; ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum ; et similiter potest esse in formis ; ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens , erit infinita : quantitas autem per se, scilicet intensiva , nihilominus esset finita ; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti : quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni ; infinitum enim nec cognosci nec transiri potest : nihilominus tamen, si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suæ, transiri poterit ; sic quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine : ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo

perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur per viam finiti, sic perfecte cognosci poterit; quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in I Phys. (comment. xv), omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per modum infiniti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem ejus; si autem cognoscat naturam albedinis vel corporeitatis, quæ invenitur in corpore infinito, sic cognoscet infinitum perfecte quantum ad omnes partes ejus, non tamen per viam infiniti: et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam quantitatis continuæ cognoscat. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est ejus cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adæquantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adæquat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensive, sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur aliquid finiri a sciente, quia ita (1) scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid ejus sit extra intellectum scientis: sic enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiæ et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitæ: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiæ, ut

(1) *Al. deest* ita.

supra, artic. præcedenti, probatum est, etiam est eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt : nec alio modo scit Deus ista et illa : unde non est ex parte scientiæ quod Deus infinita non videat ; sed ex parte ipsorum visibilium quæ non sunt : si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successive, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

Ad tertium dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus ; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est veritatis ratio ; unde nihil prohibet aliquando omnem scientiam divinam visionem dici, aliquando vero solam illam quæ est præsentium, præteritorum, et futurorum.

Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscujusque ; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diversos respectus ejus ad diversas creaturas ; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in Metaphysica sua ( lib. III parum ante finem ).

Ad quintum dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud ; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui sive discreti, sed uno simplici intuitu ; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

Ad sextum dicendum sicut ad primum.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitatibus invenitur ; omne enim privative dictum est imperfectum ; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur : hoc enim perfectius est ut aliquid per nihil terminetur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti : quia quamcumque partem quantitatis ejus acceperis, cujuscumque mensuræ, semper erit aliquid accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, in corp. art.; et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicujus determinata : sic autem Deus infinitum non cognoscit, ut sciat aliquam ejus quantitatem determinatam, quia eam non habet ; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

## ARTICULUS X. — *Utrum infinita Deus efficere possit.*

Decimo quæritur, et fuit quæsitum incidenter, utrum Deus possit facere infinita; et videtur quod sic. Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivæ rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitæ rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

2. Præterea, potentia Creatoris in infinitum excedit potentiam creaturæ. Sed de potentia creaturæ est ut producantur infinita successive. Ergo simul Deus potest producere infinita.

3. Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum; et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

1. Sed contra est quod Seneca dicit (lib VIII Epistolarum, epist. LVI parum ante med.): *Idea est exemplar rerum quæ naturaliter fiunt.* Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, nec fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

2. Præterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturæ tantum; unde hoc idem videtur esse dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitæ non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

Respondeo dicendum, quod dupliciter invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum in per se, et per accidens; cujus distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est, art. præced., quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est, quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis, et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus moventur

manus, quæ movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet præcedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quæ multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent, sive sit unum, sive multa, sive pauciora; sicut si ædificator facit domum, in cujus factione plures serræ consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens, ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variæ opiniones processerunt.

Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinitum esset de necessitate ejus quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobat in II Metaph. (a comm. v usque ad xiii), et in III Phys. (VIII, comm. xxxiv).

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia; quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis; sic enim ejus esse nunquam compleretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu: unde Algazel in sua Mataphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc, secundum ipsum, sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est æternus: nec hoc inconveniens reputat, eo quod animarum ad invicem non est aliqua dependentia; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Quidam vero posuerunt, quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut dicitur in V Phys., et hæc est positio Commentatoris in II Metaph. (comm. ii.)

Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus; vel quia actu repugnat infinito ex hoc ipso quod infinitum est vel propter aliquid aliud; sicut moveri repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum eam opinionem; vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico, quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem actu esse repugnat infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale; quia hoc esset contradictoria simul esse. Utrum autem esse actu repugnet infinito secun-

dum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad præsens.

Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rationes quæ sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturæ; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed in successione, ut Philosophus dicit; tunc rationes infinitæ quæ sunt in mente divina non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem; et sic non sequitur esse infinita actu.

Ad secundum dicendum, quod virtus creaturæ dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex virtutis defectu; et tunc de eo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturæ impossibile dicitur, in se ipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturæ, sic nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu rationi infiniti repugnet.

Ad tertium dicendum, quod frustra est quod non pertingit ad finem ad quem est, ut dicitur II Physic. (comment. XXVI); unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi inquantum effectus ejus, vel ipse actus, diversus ab ea existens, est potentiæ finis. Nullus autem divinæ potentiæ effectus est finis ipsius, nec actus ejus est diversus ab eo; et ideo ratio non procedit.

Ad primum vero quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quæ sunt in fieri, ut dies, et agon, ut in III Physic. dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter fiunt; idea enim secundum prædictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quæ ab ipso determinata sunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturæ, tamen creationis nomen non solum hoc importat; sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quæ est sua essentia et connotat effectum qui est in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum creare posse aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab ipso; alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturæ potentia præexisteret; quod est ponere materiam æternam. Unde, quamvis poten-

tia creaturæ non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

ARTICULUS XI. — *Utrum scientia æquivoce de Deo et nobis dicatur.* (Part. I, quæst. XIII, art. 5.)

Undecimo quæritur, utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; et videtur quod sic. Ubicumque enim est communitas univocationis vel analogiæ, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest esse aliquid commune utrique secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiæ de Deo et nobis dicitur, hoc erit æquivoce tantum. Probatio mediæ. Isa., XL, 18, dicitur : *Cui similem fecistis Deum ?* quasi dicat : Nullus ei similis esse potest.

2. Præterea, ubicumque est similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio ; cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse similitudo eorum ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, ubicumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quæ secundum magis vel minus vel æqualiter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura, eo quod sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio ; et ita nec similitudo nec communitas, nisi æquivocationis tantum.

4. Præterea, major est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla major esse potest ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, major distantia est creaturæ ad Deum quam entis creati ad non ens ; cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suæ entitatis, quæ non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum æquivocationem tantum, ut dicitur in III Metaph. : utputa si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturæ potest aliquid esse commune nisi secundum æquivocationem puram.

6. Præterea, in omnibus analogis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiæ ; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque ; sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum ponatur in definitione alterius, neque quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis ; et ita restat quod

pure æquivoce dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

7. Præterea, magis differt substantia et accidens quam duæ species substantiæ. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiæ secundum propriam utriusque rationem, pure æquivoce de his dicitur; sicut hoc nomen *canis* de cœlesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiæ et accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, substantia. Ergo nomen scientiæ de utraque pure dicitur æquivoce.

8. Præterea, scientia nostra non est nisi quædam imago divinæ scientiæ. Sed nomen rei non convenit imagini nisi æquivoce. Ergo scientia æquivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V Metaph. (comment. XXVI), quod id est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibi dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturæ ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure æquivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et de Deo.

Præterea, Genes., I, 26, dicitur : *Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram.* Ergo est aliqua similitudo creaturæ ad Deum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid univoce prædicari de creatura et Deo; in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo æqualia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo; illa enim quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eumdem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino æquivoce prædicetur quidquid de Deo et creatura dicitur; quia si non esset aliqua convenientia creaturæ ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo;

et ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quæ creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex æquivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce, nomen scientiæ de scientia Dei et nostra prædicatur; sed secundum analogiam; quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primæ convenientiæ invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiæ; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiæ dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo prædicto; sicut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel hujusmodi; quia in horum definitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest: quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi prædictus convenientiæ modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum defini-

tione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit, xi (ix) cap. de divinis Nominibus, Deus nullo modo similis creaturis dicendus est; sed creaturæ similes possunt dici Deo aliquo modo; quod enim ad imitationem alicujus fit, si perfecte id imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso; quia homo non dicitur suæ imagini similis, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile et dissimile id quod imitatur ei ad cujus imitationem fit: simile, secundum quod repræsentat; sed non simile, inquantum a perfecta repræsentatione deficit; et ideo Sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat; sed creaturam esse simile Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat; concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit (Psalm. lxx, 19): *Deus, quis similis erit tibi?*

Ad secundum dicendum, quod Philosophus, in II Topic., ponit duplicem modum similitudinis. Unum quod invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quæ sunt ejusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quæ primo modo dicitur, sed solum quæ secundo modo; unde non oportet quod primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturæ ad Deum non esse.

Ad quartum dicendum, quod similitudo quæ attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quæ est secundum convenientiam proportionum; talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est major similitudo proportionalitatis inter duo et unum, et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturæ ad Deum similitudinem prædictam non tollit.

Ad quintum dicendum, quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit; quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet IV Metaph. (com. xi); unde naturæ distantia quæ est inter creaturam et Deum, communitatem analogiæ impedire non potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiæ quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in

definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum; sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

Ad septimum dicendum, quod quamvis inter duas species substantiæ sit major convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiæ quæ sit inter ea; et tunc erit nomen pure æquivocum: nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiæ inter ea, unde non erit æquivocum, sed analogum.

Ad octavum dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum naturam, in qua pictura non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto æquivoce dicitur; sed nomen scientiæ convenit creaturæ et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur; et ideo non omnino æquivoce prædicatur de utroque.

## ARTICULUS XII. — *Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat.* (I part., quæst. XIV, art. 13.)

Duodecimo quæritur, utrum Deus sciat singularia futura contingentia; et videtur quod non. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Poster. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur lib. I Periher. (cap. ult.). Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

2. Præterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. Ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediæ. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non possibile. Si non est possibile; ergo impossibile est Petrum non sedere: ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicendum, quod id quod contingens est in se, in Deo est necessarium. — Sed contra, quod in se est contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod est ab eo distinctum.

4. Præterea, secundum Philosophum in I Prior. (cap. x, xi, xii), ex majori de necessario et minori de inesse non sequitur conclusio de necessario. Sed hæc est vera, Omne scitum a Deo necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturæ, sed ex parte Dei scientis solum. — Sed contra: cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est illud quod est scitum a Deo, non ipse sciens Deus. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitæ.

6. Præterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis; quia certior est opinione, quæ potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

7 Præterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera, Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sic probatur. Hoc est quoddam dictum de præterito. Sed omne dictum de præterito, si est verum, est necessarium; quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

8. Præterea, omne æternum necessarium est. Sed omne quod Deus scivit, ab æterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

9. Præterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis esse scientia.

10. Præterea, secundum Philosophum in IV Metaph. (com. x, in fine), qui non intelligit unum determinatum, nihil intelligit. Sed futurum contingens, quia est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

11. Præterea, Hugo de Sancto-Victore in lib. de Sacramentis, dicit, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit.

12. Præterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquod contingens: quia si medium est necessarium, et conclusio erit necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per medium

quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

Sed contra est quod in Psalm. XXXII, 15, dicitur : *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

Præterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit Boetius in V de Consolat. (prosa ult. a med.). Ergo omne contingens est scitum a Deo.

Præterea, Augustinus dicit (lib. LXXXIII Quæst., quæst. XXVI), quod scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquod contingens, quod est mutabile ; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

Præterea, Deus cognoscit res inquantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

Præterea, secundum hoc cognoscit Deus res, secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeat.

Præterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas ; scit enim se ipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia judicare volentes ad modum scientiæ nostræ, dixerunt, quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse ; quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quæ contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet ; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest ; quia secundum hoc periret liberum arbitrium ; nec esset necessarium consilium quærere ; injustum esset etiam pœnas vel præmia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit : nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant. Ad hujusmodi autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quædam potentiæ et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum ; quidam vero in quibus potest esse

falsitas; sicut imaginatio, et opinio, et æstimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea sit falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impediri quin sit, antequam fiat; eo quod causæ ejus sunt immutabiliter ordinatæ ad ejus productionem. Unde per hujusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura; sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per scientiam. Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum; quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam jam contingens in esse productum est, jam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in præsenti, potest esse judicium illius potentiæ vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur; sicut sensus judicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit; unde, cum divinæ scientiæ non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcunque est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes transeuntes præsentialiter videret; nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent; unde, cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, futurum non est; sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi

illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt præsentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt : unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostræ cognitionis consignificando differentias (1) : si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper præsentia; unde etiam, ut Boetius dicit in lib. V de Consolatione (prosa ult. parum ante med.), ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam prævidentia : quia ea porro, quasi longe positus, in æternitatis speculo intuetur : quamvis etiam prævidentia dici possit propter ordinem ejus quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

Ad primum ergo dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamvis futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura : ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est : quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I Periherm. (cap. vi, declinando ad fin.) dicitur : non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens.

Ad tertium dicendum, quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam præsens, non secundum quod futurum est; nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet : eventus enim non est nisi ejus quod futurum est; quia id quod jam est, non potest ulterius evenire; sed verum est id evenisse; et hoc est necessarium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo est necessarium, hæc est duplex : quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus : Omne scitum a Deo est necessarium; quia non potest esse quod Deus sciat aliquid esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus : Id quod est scitum a Deo, neces-

(1) *Al.* magnificando differentias.

sarium est esse : res enim quæ a Deo sunt scitæ, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis in corp. art., patet.

Et si objiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quæ sibi invicem succedere possunt in subjecto, ut albedo et nigredo ; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum ; et sic prædicta distinctio hic locum non habet : dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo ; tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam : refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua præsentialitate: præsentialitas autem rei non semper ei convenit ; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea ; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo : et secundum hoc prædicta distinctio procedit.

Ad quintum dicendum, quod si sit de re prædicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo ; quod si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiæ ad scitum.

Ad sextum dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei ; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret ; cognoscit autem ea ut præsentia sibi, aliis autem futura ; et ideo objectio non procedit.

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens, Hoc est scitum a Deo ; eo quod, quamvis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium : sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessarium ; quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II de Gener. et Corruption. (com. xxvi) dicitur : *Futurus quis incedere non incedet*. Sed hoc nihil est : quia cum dicitur, Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem causæ quæ sunt ordinatæ ad aliquem effectum possint impediri, quod non sequatur effectus ; tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ ; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum ; nunquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti : scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens : quorum utrumque in prædicto antecedente includitur ; sicut et hoc est contingens, Petrus est homo albus, vel, Petrus est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est : quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur ; sed solum ex principali com-

positione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiæ est in utraque istarum : Ego cogito hominem esse animal, et, Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens prædictum sit necessarium.

Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium ; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens prædictum est causa proxima consequentis : si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causæ proximæ ; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quæ est ejus effectus, est contingens, quia causa ejus proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantæ. Sed etiam hoc non videtur sufficiens ; quia hoc non est per naturam causæ et causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens : quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente ; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens ; unde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota ; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera ; unde et hæc conditionalis est falsa, Si sol movetur arbor floret.

Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur : aliter enim est de his quæ attribuuntur rei secundum se, aliter de his quæ attribuuntur rei secundum quod est cognita : illa enim quæ attribuuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum suum modum ; sed illa quæ attribuuntur rei vel quæ consequuntur ad ipsam inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitæ ; ut si dicam, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale ; non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu : et similiter cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit ; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens ; et ideo magis esset dicendum, Si Deus scit aliquid, illud est, quam Hoc erit ; unde idem est judicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit ; et de hac, Si ego video Socratem currere, Socrates currit : quorum utrumque est necessarium dum est.

Et per hoc patet solutio AD OCTAVUM.

AD NONUM dicendum, quod quamvis contingens, dum est

futurum, non habeat esse; tamen ex quo est præsens, esse habet et veritatem; et sic divinæ visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. Sed sic non est inconveniens quod ponatur quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit; inquantum, scilicet, scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producetur; sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur; sed inquantum cognoscitur in se ipso; sic enim cognoscitur ut præsens.

Ad decimum dicendum, quod futurum Deo est præsens, et ita est determinatum ad unam partem quamcumque; sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet.

Ad undecimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad id quod cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra, art. 3 hujus quæst., dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod duplex est cognitionis medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitæ; et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adæquatum nec proportionatum alicui, etsi sit proprium singulorum; ut supra, art. 4 hujus quæst., et art. 5, ad 9 arg., dictum est.

## ARTICULUS XIII. — *Utrum divina scientia sit variabilis.*
(I part.. quæst. XIV, art. 15.)

Tertiodecimo quæritur, utrum scientia Dei sit variabilis; et videtur quod sic. Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia Dei variabilis.

2. Præterea, omnis scientia quæ potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Sed si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

3. Præterea, scientia nostra, quæ est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quæ est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitæ. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia ejus variabilis.

4. Præterea, ablato uno relativorum, aufertur aliud. Ergo variato uno variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia ejus variabilis.

5. Præterea, omnis scientia quæ potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo, etc.

Probatio mediæ. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, ejus scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam sciat, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse, vel futura esse, vel fuisse, quæ facturus est; posset autem plura facere, quæ nunquam est facturus : ita posset pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quæ facturus est. Ergo scientia ejus potest augeri et minui.

6. Sed dicebatur, quod quamvis plura vel pauciora essent subjecta divinæ scientiæ, non tamen ejus scientia variatur. — Sed contra, sicut possibilia sunt subjecta divinæ potentiæ, ita scibilia sunt subjecta divinæ scientiæ. Sed si Deus posset plura facere quam potuit, ejus potentia augeretur; minueretur autem, si posset, in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, augeretur ejus scientia.

7. Præterea, quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed jam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic ejus scientia variatur.

8. Præterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi. Sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, ejus scientia variabilis erit.

9. Præterea, in Deo dicitur esse quædam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur scientia ejus esse variabilis.

10. Præterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productæ. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divinæ.

11. Præterea omnis scientia quæ transit ab uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est hujusmodi; quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacob., I, 17 : *Apud quem non est transmutatio.*

Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III de Anima (comment. XXVIII). Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo non est variabilis.

Præterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed causa prima omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

Respondeo dicendum, quod, cum scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa; uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte rei cognitæ. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia con-

siderare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum ejus, et modum ipsius: et secundum hæc tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiæ, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebatur; et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum et diminutio ipsius scientiæ. Talis autem variatio in divina scientia accidere non potest; quia scientia divina, ut supra (art. 8 hujus quæst.) ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest esse aliquid præter ens vel non ens; quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in præsenti, præterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ejus, cum ipsa sit æqualiter entium et non entium, quantum ex parte ejus est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabatur. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul dum vult non velit; sic in voluntate divina, quæ immutabilis est, non potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit idem secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluit; et sic ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod scilicet ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiæ vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia ejus vel in voluntate; hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest; quia ipse non est sciens secundum habitum, sed

solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suæ essentiæ omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest; quia cum discursus requirat duo inter quæ sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte medii cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quæ est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quæ invariabilis est. Ergo relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognitæ scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quæ fuit prius vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinæ cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua præsentialitate, prout est jam determinato ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinæ visioni subjecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse: tamen hoc modo divinæ cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, art. præc. ad 7 argum. patet.

Ad tertium dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.

Ad quartum dicendum, quod illud ad quod refertur divina

scientia, secundum quod substat divinæ scientiæ, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quæ variari potest per mutationem relationis prædictæ.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire; et sic falsum est; non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis, in corp. art., patet. Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit; non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur *plura*, importetur comparatio ad præexistentia, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius, in corp. art., dictum est; et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, et quando sunt et quando non sunt; ita cognoscit diversa enuntiabilia quando sunt vera et quando sunt falsa; quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est; et similiter hoc enuntiabile Petrum esse cursurum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utrumque scit; quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in se ipso, tunc non sciret (1) aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut in nobis accidit; et sic ejus scientia variaretur.

Ad octavum dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

Ad nonum patet responsio.

Ad decimum dicendum, quod actus potentiæ terminatur extra agentem, ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productæ, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essen-

(1) *Al.* nesciret.

tiam suam alia cognoscat, non tamen est ibi aliquis transitus; quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia.

## ARTICULUS XIV. — *Utrum scientia Dei sit causa rerum.*
(I part., quæst. XIV, art. 8.)

Quartodecimo quæritur, utrum scientia Dei sit causa rerum; et videtur quod non. Origenes enim super epistolam ad Romanos (cap. VIII ad illa verba, *Quos vocavit, hos justificavit*), ait: *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Ergo magis videtur quod res sint causa scientiæ Dei quam e converso.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab æterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab æterno fuerunt; quod est hæreticum.

3. Præterea, ad causam necessariam sequitur effectus necessarius; unde etiam demonstrationes quæ sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit æterna. Ergo et res, cum sint scitæ a Deo, omnes essent necessariæ; quod est absurdum.

4. Præterea, si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra; quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod falsum est.

5. Præterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequeretur necessitas in rebus; et sic idem quod prius.

6. Præterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimit in effectum, licet non e converso. Sed scientia nostra, quæ comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis; et ita contingentia non cognosceret; quod est contra prædicta.

Contra, Augustinus XV de Trinit. (cap. XIII in medio) dicit: *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit.* Ergo scientia Dei est rerum causa.

Præterea, scientia Dei est quædam ars rerum creandarum; ut dicit Augustinus in VI de Trin. (cap. X), quod Verbum est

ars plena omnium rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

Præterea, ad hoc videtur facere opinio Anaxagoræ, quam commendat Philosophus (lib. VIII Physic., com. XXXVII ; et III de Anima, com. IV), qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa ; unde oportet quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturæ, sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturæ, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaph. (com. IV). Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formæ, oportet quod quæcumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum ; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiæ, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitæ a Deo sint causa scientiæ in eo ; cum res sint temporales, et scientia Dei sit æterna ; temporale autem non potest esse causa æterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur ; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum ; sed utrumque est ab una causa ; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen, quod scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma ; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente ; sed forma inquantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso ; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute ; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ ; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei ; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente ; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quæ de sui ratione importat influxum quemdam in volita ; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo ; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis ; unde inter scien-

tiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium : unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ ; et ideo res scitæ a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quæ inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, *Quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non opertet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causæ proximæ, quæ etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum : non autem oportet quod sequatur necessitatem causæ primæ; quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum cœlestium, mediantibus virtutibus inferioribus : sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus cœli sit semper eodem modo se habens.

Ad quartum dicendum, quod res proxima causa est scientiæ nostræ, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima; unde non est simile. Vel aliter dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitæ causant scientiam; sed magis propter adæquationem virtutis intellectivæ ad res scitas, quæ requiritur in scientia.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundæ; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit : sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quæcumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem : non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria ubi prima sit contingens, inde est quod

ad necessitatem causæ sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem causæ secundæ.

Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

## ARTICULUS XV. — *Utrum Deus malorum scientiam habeat.* (I part., quæst. xiv, art. 10.)

Quintodecimo et ultimo quæritur, utrum Deus sciat mala : et videtur quod non. Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed (1) scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa ejus, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

2. Præterea, sicut dicitur in II Metaphys. (com. iv), unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est; ergo non est verum (2). Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Præterea, Commentator dicit in III de Anima (com. xxiii), quod intellectus qui est semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Non ergo privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Enchirid., cap. xi). Ergo Deus non cognoscit malum.

4. Præterea, quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiæ Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile : neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest : malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

5. Præterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero Arbitrio (in princip.), malum non est addiscibile : per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

6. Præterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nec scit mala.

Sed contra, nullus potest ulcisci quæ ignorat. Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

Præterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in III Metaphysic. (com. x, in fin.), quicumque non intelligit aliquod unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem ejus ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione : et

(1) *Al.* si. — (2) *Al.* sed malum non est verum, *intermediis omissis.*

ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subjectum habens, ut dicitur in IV Metaphysic. (com. IV), et alterum contrariorum semper est privatio, ut in eodem (com. LXIII, et præced.) dicitur, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cujuslibet, cognoscat quodlibet malum.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia quæ habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphysic. (text. II); unde et malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis et boni.

Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quæ in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particulari; unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed hæc positio falsa est, ut ex prædictis patet; unde et quod ex ea sequitur, falsum est; scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formæ ab intellectu, quæ non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium; quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per præsentiam formæ in intellectu.

Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter : uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo : alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo; unde Augustinus dicit in libro XII de Civit. Dei (cap. III), quod vitium opponitur Deo tanquam malum bono; sed naturæ, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

Ad quintum dicendum, quod malum inquantum est scitum, est bonum; quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

# QUÆSTIO III

## DE IDEIS

*(In octo articulos divisa.)*

Primo enim quæritur, utrum sint ideæ; 2° utrum sint plures ideæ; 3° utrum ad speculativam vel practicam cognitionem spectent; 4° utrum ideæ in Deo sint; 5° utrum materia prima habeat ideam in Deo; 6° utrum omnium non entium in Deo idea sit; 7° utrum accidentium sint ideæ in Deo; 8° utrum singularium ideæ sint in Deo.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum sint ideæ.*

(Part. I, quæst. xv, art. 1.)

Quæstio est de ideis. Et primo quæritur, utrum sit ponere ideas; et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quæ habetur de re per essentiam ejus, quam quæ habetur per ejus similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quæ dicuntur ideæ, non sunt in Deo.

2. Sed dicebatur, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quæ est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. — Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unitum rei cognitæ, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creatarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod perfectio scientiæ non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. — Sed contra, species rei quæ est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, et non secundum conditiones particulares; et tamen cognitio quæ est

per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

4. Præterea, propter hoc improbatur a Philosopho (lib. I Metaphysic., comm. VI et XXV) opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum; quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo multo magis inconveniens est ponere ideas in intellectu divino.

5. Præterea, Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideæ positæ a Platone non possunt nec generare nec generari, et ita sunt inutiles. Sed ideæ, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint similia generatis, etiam oportet generantia esse composita. Ergo inconveniens est ponere ideas in mente divina.

6. Item, Dionysius dicit, in VII cap. de divinis Nominibus, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, et non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt in mente divina.

7. Præterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturæ ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum; ergo, cum ideæ sint formæ exemplares, videtur quod ideæ rerum non sint in Deo.

8. Præterea, idea est respectu cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Deus est hujusmodi. Ergo, etc.

9. Præterea, sicut unum in quantitate facit æqualitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V Metaphysic. (comment. XX). Sed propter diversitatem quæ est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse æqualis, vel e converso; nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideæ non sint in Deo.

10. Præterea, si ideæ sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in Monolog. (cap. XXIX non procul a fin.) : *Satis manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed simplicem essentiam*. Ergo, etc.

11. Præterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia ; alias sua scientia multiplex et divisibilis esset. Sed Deus se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de Civitate Dei : *Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse.* Ergo, etc.

Præterea, omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quæ ideæ dicuntur.

Præterea, sicut dicitur in II Physic., tres causæ incidunt in unam ; scilicet efficiens, finalis, et formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo et est causa formalis exemplaris ; non enim potest esse forma quæ sit pars rei. Ergo, etc.

Præterea, effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscujusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, id est ideas, existere.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Ordine : *Piget me dixisse, duos esse mundos : sensibilem, et intelligibilem, non quin hoc verum sit ; sed quia hoc dixi tamquam ex me, cum tamen a philosophis dictum sit ; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura.* Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

Præterea, Boetius dicit in III de Consolatione (metro IX) loquens ad Deum : *Tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.* Ergo et mundi, et omnium quæ in mundo sunt, exemplum est in Deo ; et sic idem quod prius.

Præterea, Joann., I, 3, dicitur : *Quod factum est, in ipso vita erat ;* hoc est, quia, ut Augustinus dicit (tract. I in Joan. a med.), omnes creaturæ sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideæ sunt in Deo.

Præterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed Verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creaturarum, quia eo Pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

Præterea, Augustinus dicit in VI de Trinitate (cap. X), quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illæ nihil aliud sunt quam ideæ. Ergo, etc.

Præterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res ; scilicet per essentiam, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quæ sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex præ-

dictis, præced. quæst., patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines ; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XLVI), ideas latine possumus dicere species, vel formas, ut verbo transferre videamur. Forma autem alicujus rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formæ agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis æquivocis ; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicujus secundum quam aliquid formatur ; sicut anima est forma hominis, et figura statuæ est forma cupri ; et quamvis forma, quæ est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus idea ; quia videtur hoc nomen *idea* significare formam separatam ab eo cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alicujus illud ad quod aliquid formatur ; et hæc est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur ; et in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis ; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cujus figura depingitur : aliquando autem est prædicta imitatio per accidens præter intentionem, et a casu ; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicujus, de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly *ad* videtur importare ordinem ad finem ; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid ; oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum : aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente ; sicut patet in motu sagittæ, quæ movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a projiciente ; et similiter operatio naturæ, quæ est ad determinatum finem, præsupponit intellectum, præstituentem finem naturæ, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cujus omne opus naturæ dicitur esse opus intelligentiæ. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideæ ; non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati ; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem ; sive illa forma sit in agente, sive extra agentem ; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati ; et similiter etiam formam quæ est extra artificem, ad cujus imita-

tionem artifex aliquid facit. Hæc ergo videtur esse ratio ideæ, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.

Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed hæc opinio a philosophis reprobatur ; quia quæ sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus : naturæ autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturæ, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni ideæ : quia ea quæ ex necessitate naturæ agunt, non prædeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest ; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori ; et sic aliqua causa erit eo superior : quod non potest esse ; quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia a casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturæ, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet prædefinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in v cap. de divinis Nominibus, dicens : *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter præexistentes : quas Theologia prædefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium prædeterminativas et effectivas : secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædefinivit et produxit.* Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum ; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum ; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio quæ est per essentiam, quam quæ per similitudinem, intelligendum est ex parte cogniti. Illud enim quod per se ipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex se ipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc modo non est inconveniens ponere quod res creatæ sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quæ per se ipsam est cognoscibilis.

Ad secundum dicendum, quod ad speciem, quæ est medium cognoscendi, requiruntur duo : scilicet repræsentatio rei cognitæ, quæ competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile ; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente ; unde per speciem

quæ est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quæ est in subjecto, quia est immaterialior ; et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quæ est in mente divina, quam per ipsam ejus essentiam cognosci possit ; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione est duo considerare : scilicet ipsam naturam cognitionis ; et hæc sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est ; et determinationem cognitionis ad cognitum, et hæc sequitur relationem speciei ad rem ipsam : unde quanto est similior species rei cognitæ per modum repræsentationis, tanto est cognitio determinatior ; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quæ est natura cognoscentis inquantum hujusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex se ipsis immateriales sint ; non autem est inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt ; unde in intellectu nostro formæ rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes ; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

Ad quintum dicendum, quod ideæ existentes in mente divina non sunt generatæ, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo, sed sunt creativæ et productivæ rerum ; unde dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. xlvi ante med.) : *Cum ipsæ neque oriantur neque intereant ; secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri et interire potest.* Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato ; oportet autem hoc de agente proximo ; et sic ponebat Plato ideas esse generationis principium proximum ; et ideo contra ipsum procedit ratio prædicta.

Ad sextum dicendum, quod intentio Dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod diversimode res per ideam cognoscat ; unde alia translatio loco hujus dicit : *Neque per visionem singulis se immittit.* Unde per hoc non concluditur omnino ideas non esse.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturæ ad Deum, tamen potest esse proportionalitas ; quod in præcedenti quæstione, art. 2, expositum est.

Ad octavum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quæ sit aliud quam suum esse ; ita, quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a se ipso : sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est sui ipsius regula ; sicut propter hoc non potest non esse quia sua essentia est suum esse.

Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam æqualitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivæ qualitatis; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicujus formæ respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquid Dei derivetur ad creaturam; nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus : et quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse æqualitatem.

Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba ejus, quod in Verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formæ sunt sumptæ a Verbo; et ideo dicit quod Verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes Verbi. Unde per hoc non removetur idea; cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

Ad undecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipiatur ex parte rei cognitæ; quia creatura quæ a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo; unde nulla multiplicitas in ejus essentia sequitur.

## ARTICULUS II. — *Utrum necessarium sit ponere plures ideas.*

Secundo quæritur, utrum sit necessarium ponere (1) plures ideas: et videtur quod non. Quia ea quæ essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo quam illa quæ dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas personalium proprietatum inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideæ sint essentiales, quia sunt communes tribus personis; si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personæ in ipso, sed infinitæ.

2. Sed dicendum, quod ideæ non sunt essentiales, sed sunt ipsa essentia. — Sed contra, bonitas et sapientia et potentia Dei sunt ejus essentia, et dicuntur tamen essentialia attributa. Ergo et ideæ, quamvis sint ipsa essentia, possunt dici essentiales.

3. Præterea, quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est hujusmodi; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de Causis (propos. xvii). Ergo in Deo est summa unitas; ergo non solum est unum re, sed ratione; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero illorum tantum; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideæ.

(1) *Al.* utrum sit ponere.

4. Præterea, Philosophus dicit in V Metaphys. (com. VIII) : *Quod omnino est unum, non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione; et maxime in substantia.* Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens ; non potest separari ratione ; et ita idem quod prius.

5. Præterea, si plures sint ideæ, sequitur eas esse inæquales ; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere ; secundum quod res cujus est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inæqualitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideæ.

6. Præterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et in efficientibus et finalibus. Ergo et in formalibus est status ad unam formam primam. Sed est status ad ideas ; quia ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XLVI a med.), ideæ sunt principales formæ, vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

7. Sed dicendum, quod quamvis sit una prima, tamen ideæ dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. — Sed contra, non potest dici quod ideæ multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt ; quia est unus ; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. V de divin. Nomin., parum ante med.) : nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt; quia sic res ideatæ sunt temporales, ideæ vero sunt æternæ. Ergo nullo modo per respectum formæ primæ possunt ideæ dici plures.

8. Præterea, nulla relatio quæ est inter Deum et creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo, per hujusmodi respectus ideæ multiplicari non possunt.

9. Præterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed hæc a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideæ sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sunt plures ideæ in Deo.

Sed contra, idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa diversa. Ergo non secundum eamdem rationem, sed secundum plures, causat res. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideæ. Ergo, etc.

Item, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XLVI, a med.) : *Restat ut omnia ratione sint condita ; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim est absurdum existimari.* Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideæ.

Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridium (epist. IX, olim CXV), quod sicut inconveniens est dicere quod eadem

sit ratio anguli et quadrati; ita inconveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et hujus hominis. Ergo plures rationes ideales sunt in Deo.

Præterea, Hebr., XI, 3 : *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

Præterea, ideæ a Sanctis significantur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat; est enim collectio præceptorum ad unum finem tendentium; et similiter est mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideas.

Respondeo dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturæ, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturæ in universali; sed creaturarum distinctio facta est per alias causas : dicunt enim, quod primo Deus condidit unam intelligentiam, quæ produxit tria, scilicet animam, orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio; et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum totius creaturæ, toti enti communis; sed propriæ ideæ singulorum essent in causis secundis; sicut et Dionysius narrat in v cap. de divinis Nominibus, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest : quia si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, præter intentionem ejus erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, præter intentionem ejus esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, præter intentionem ejus esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, præter intentionem naturæ esset quod generatum esset homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturæ casualiter accidet. Inconveniens est autem dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, et sit per se per comparationem ad causas secundas : quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicujus ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de Causis; unde impossibile est quod sit per accidens respectu causæ primæ, et per se respectu secundæ; potest autem accidere e converso; sicut videmus quod ea quæ sunt casualiter quoad nos, sunt Deo præcognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit prædefinita

ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, et ita plures ideas.

Modus autem pluralitatis sic accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis inquantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur : quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed inquantum intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis præconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatæ, prout est illius rei imitatæ : quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatæ absolute ut ideam vel exemplar rei operandæ; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur.

Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum; sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversæ autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte

essentiæ ; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis ; unde proprietates non oppositæ non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas. Ideæ autem, et alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis et essentialibus attributis : attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam Creatoris ; unde etiam non plurificantur ; quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes ; sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cujus dicuntur plures ideæ : nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent (1), nihil prohibet essentiales dici.

Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei ; sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione ; et hoc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis ; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt ; et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma ; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximæ (2) unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis ; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo ; unde hoc non repugnat maximæ unitati, vel simplicitati.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem ; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit ; et ideo non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod forma quæ est in intellectu, habet respectum duplicem : unum ad rem cujus est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum ; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, qui sequitur modum ejus in quo est ; unde ex hoc quod rerum naturalium quædam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideæ sint inæquales, sed inæqualium.

Ad sextum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se consi-

(1) *Al.* pertinet. — (2) *Al. hic et infra* maxime.

derata; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

Ad septimum dicendum, quod ideæ plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod, si res sunt temporales, illi respectus sint temporales: quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus præterita. Actionem autem relatio consequitur, ut in V Metaphys. (com. xx) dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt æterni.

Ad octavum dicendum, quod relatio quæ est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum; prout, scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

Ad nonum dicendum, quod idea non habet rationem ejus quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem ejus quo primo aliquid intelligitur; sicut unitas actionis sequitur unitatem formæ agentis, quæ est principium ipsius; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus ejus non est multiplex, sed unus.

ARTICULUS III. — *Utrum ad practicam vel speculativam cognitionem spectent ipsæ ideæ.* (I part., quæst. xv, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum ideæ pertineant ad speculativam cognitionem, vel practicam tantum; et videtur quod tantum ad practicam. Quia, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. xlviii), ideæ sunt formæ rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

2. Sed dicendum, quod non solum habent ideæ respectum ad id quod oritur aut interit, sed etiam ad id quod oriri aut interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, tamen esse possunt; de quibus Deus speculativam cognitionem habet. — Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendit; et sic dicitur practica esse pars medicinæ. Sed Deus scit modum operandi ea quæ potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

3. Præterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione,

quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliquid. Ergo ideæ solum practicam cognitionem respiciunt.

4. Præterea, secundum Philosophum practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideæ in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent.

5. Præterea, omnes formæ intellectus vel sunt a rebus, vel ad res; quæ autem ad res, sunt practici intellectus; quæ vero a rebus, speculativi. Sed nullæ formæ intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus.

6. Præterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum; quia hujusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem; quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis; quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativæ cognitionis ab idea practicæ cognitionis.

7. Sed dicendum, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

8. Præterea, cognitio speculativa nihil aliud dicitur esse in Deo quam simplex notitia. Sed simplex notitia nihil aliud præter notitiam habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

9. Præterea, finis practicæ est bonum. Sed respectus ideæ non potest determinari nisi ad bonum, quia mala præter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

1. Sed contra, cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed præsentia et facta. Ergo ideæ non solum se extendunt ad practicam cognitionem.

2. Præterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificiata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

3. Præterea, cognitio speculativa est quæ considerat principia et causas rerum, et passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quæ in rebus cognosci possunt. Ergo ideæ in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in III de Anima

(com. XLIX), intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in II Metaph. (com. III). Aliqua vero cognitio practica dicitur ex ordine ad opus : quod contingit dupliciter. Quandoque in actu; quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex præconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi, non tamen operari intendit; et certum est quod est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt natæ produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quædam quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quæ secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones ejus, genus et differentias, et hujusmodi, quæ secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quæ ad ejus esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim ejus est causativa rerum; quædam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu; quædam vero cognoscit quæ nullo tempore facere intendit, scit enim ea quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, ut in præcedenti quæstione, art. 8, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum; et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles; et scit etiam quædam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum est, secundum quem modum prædictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut ait Augustinus (lib. LXXXIII Qq., quest. XLVI), secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; quod si rem attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis

duplicem respectum : unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem ; alium ad id quod est extra ; sicut scientia respicit scibile ; hic tamen respectus non est omni formæ communis, sicut primus. Hoc igitur nomen *forma* importat solum primum respectum ; et inde est quod forma semper notat habitudinem causæ ; est enim forma quodammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur ; sive formatio fiat per modum inhærentiæ, sicut in formis intrinsecis ; sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus ; sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causæ. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest : et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute ; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus formationem ideæ refert non tantum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ fieri possunt ; de quibus, si nunquam fiat, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quæ est practica virtute, non actu ; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

Ad tertium dicendum, quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causæ ; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quæ est practica habitu vel virtute ; non autem solum ad illam quæ est actu practica ; quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad ejus imitationem potest aliquid fieri, etiam si nunquam fiat ; et similiter est de ideis.

Ad quartum dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quoquomodo, sed inquantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quorum causæ sunt in nobis, possumus habere speculativam scientiam, ut ex dictis, in solut. ad 2 et in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum, quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res ; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas ; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes formæ quæ sunt intellectus speculativi, sint acceptæ a rebus.

Ad sextum dicendum, quod idea practica et speculativa in

Deo non distinguuntur quasi duæ ideæ ; sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum ; sicut homo addit supra animal rationale ; nec homo tamen et animal sunt duæ res.

Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quæcumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso ; cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi ; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiæ ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur ; sed ad excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiæ ; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis ; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis ; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentiales ejus, sed commixtionem extranei.

Ad nonum dicendum, quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum ; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum ; sicut cum definimus bonum et naturam ejus ostendimus ; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum ; hoc autem est, si consideretur inquantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad primum quod contra objicitur, dicendum, quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt ; quia ipse sua æternitate, quæ est tota simul, totum tempus includit ; et sic eodem modo cognoscit præsentia, præterita et futura ; et hoc est quod dicitur Eccli., XXIII, 29 : *Domino Deo nostro nota sunt omnia antequam crearentur ; sic et post perfectum cognoscit omnia.* Et sic non oportet quod idea proprie accepta limitem practicæ cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam præterita cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica ; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata non ut sunt producibilia ab ipso, quæ est pure speculativa, non habet ideas respondentes sibi, sed forte rationes vel similitudines.

Ad tertium dicendum, quod est commune practicæ et speculativæ scientiæ quod sit per principia et causas ; unde ex hac

ratione non potest probari de aliqua scientia quod sit speculativa, neque quod sit practica.

## ARTICULUS IV. — *Utrum malum in Deo ideam habeat.*
(Part. I, quæst. XVI, art. 3. ad 1.)

Quarto quæritur, utrum malum habeat ideam in Deo ; et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiæ de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiæ simplicis notitiæ, secundum quod large sumitur pro similitudine vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

2. Præterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro ; quia contrariorum in animo non sunt contrariæ species. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

3. Præterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis prædicationem ; ut dicitur in III Metaphys. (VI, text. VIII), quod negationes et privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

4. Præterea, omne illud quod per se ipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per se ipsum cognoscitur, sicut et verum ; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI Ethic. (cap. II). Ergo malum habet ideam in Deo.

5. Præterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod vitium est, est malum Ergo malum habet ideam in Deo.

6. Præterea, si malum habet ideam, non est hoc nisi quia malum est non ens. Sed formæ cognitivæ possunt esse de non entibus ; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimæram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

7. Præterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in omnibus quæ signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus (1) bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

8. Præterea, quidquid est a Deo, habet ideam in Deo. Sed malum est a Deo, pœnæ scilicet (2). Ergo habet ideam in ipso.

Sed contra, omne ideatum habet esse terminatum per ideam.

(1) *Al.* quod a rebus bonis, etc. — (2) *Al.* malum pœnæ est a Deo, scilicet.

Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea, secundum Dionysium, exemplar vel idea est prædefinitio divinæ voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea malum est privatio modi, speciei et ordinis, secundum Augustinum (lib. de natura Boni, cap. IV et sequentibus). Sed ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

Respondeo dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, art. præc., importat formam, quæ est principium formationis alicujus rei : unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea; sed nec si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine; quia, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. XVIII circa medium; et tract. I in Joannem super illud, *Sine ipso factum est nihil*), malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere ; cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia simplicis notitiæ non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt : et respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiæ, non autem respectu malorum.

Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo ejus accipi possit.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid prædicatur communiter de ente et non ente, est rationis tantum; quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis : talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo loquimur.

Ad quartum dicendum, quod hoc principium, Nullum totum est majus sua parte, esse falsum, quoddam verum est; unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut cæcitas per privationem visus.

Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malæ quantum ad id quod habent de entitate, bonæ sunt, et a Deo sunt ; ita est etiam de habitibus qui sunt earum principia vel effectus ; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione ejus, sicut

cæcitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et hujusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in ejus definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideæ respondeat ei pro idea; quia in Deo privatio esse non potest.

Ad octavum dicendum, quod malum pœnæ exit a Deo sub ratione ordinis justitiæ; et sic bonum est, et ideam in Deo habet.

## ARTICULUS V. — *Utrum prima materia ideam habeat in Deo.*
(I part., quæst. xv, art. 3, ad 3.)

Quinto quæritur, utrum materia prima habeat ideam in Deo; et videtur quod non. Idea enim, secundum Augustinum (lib. LXXXIII Quæstionum, qu. xlvi), forma est. Sed materia nullam habet formam. Ergo nulla idea in Deo materiæ respondet.

2. Præterea, materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea habet ideato respondere et (1) habet ideam, oportet quod ejus idea sit in potentia tantum. Sed in Deo potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo eorum quæ sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

4. Præterea, idea est ut secundum eam aliquid formetur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia ejus. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

1. Sed contra, omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est hujusmodi. Ergo, etc.

2. Præterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est hujusmodi. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo de Natura non multum remote ante med.), qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiæ primæ aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideæ, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiæ, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formæ, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo

(1) *Supple* materia.

modo sit ejus idea in Deo ; cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ vel compositi : quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse ; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum ; sed composito toti respondet una idea, quæ est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint ; et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primæ formæ : quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis ; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem tantum ; unde et rerum compositarum est simplex idea ; et similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari ; et sic potest habere per se similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quæ est rei prout est in esse producibilis ; et talis idea materiæ primæ non convenit.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito ; et sic ei idea, proprie loquendo, in Deo non respondet.

Et similiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiæ totius.

ARTICULUS VI. — *Utrum eorum quæ nec sunt nec fuerunt nec erunt, sint in Deo ideæ.* (Part. I, quæst. XV, art. 3, ad 2.)

Sexto quæritur, utrum in Deo sit idea eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt ; et videtur quod non. Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit nec est nec erit, nullo modo habet esse determinatum. Ergo nec ideam.

2. Sed dicendum, quod quamvis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo. — Sed contra, ex hoc est aliquid determinatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab

invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse determinatum.

3. Præterea, Dionysius dicit (cap. v de divin. Nomin. a med.), quod exemplaria sunt divinæ et bonæ voluntates, quæ sunt prædeterminativæ et effectivæ rerum. Sed illud quod nec fuit nec est nec erit, nunquam fuit prædeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

4. Præterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea ejus quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra ; quod est absurdum.

Sed contra, Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut dictum est supra in quæstione de scientia Dei (art. 8). Ergo est in eo idea etiam eorum quæ nec sunt nec fuerunt nec erunt.

Præterea, causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rerum. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo : potest igitur esse etiam de his quæ nec fuerunt nec erunt nec sunt.

Respondeo dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quæ facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam ; relinquitur quod idea possit esse ejus quod nec est nec fuit nec erit ; non tamen eo modo sicut est eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt ; quia ad ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt ; et sic hujusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quod nec fuit nec est nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

Ad secundum dicendum, quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei : malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in divina scientia quod a Deo cognoscitur ; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in præcedenti quæstione dictum est, ideo in ejus scientia res distinctæ sunt, quamvis in ipso sint unum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus nunquam voluerit producere hujusmodi res in esse quarum ideas habet ; tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi ; unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas prædefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

Ad quartum dicendum, quod ideæ illæ non sunt ordinatæ a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

ARTICULUS VII. — *Utrum omnium accidentium sint in Deo ideæ.*
(I part., quæst. xv, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum accidentia habeant ideam in Deo ; et videtur quod non. Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per subjectum, et ex ejus principiis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

2. Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione *quia est*, non autem cognitione *quid est*. — Sed contra, *Quod quid est* significat definitio rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII Metaphys. (comm. XII usque ad XVI); et subjectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur, Simum est nasus curvus. Ergo quantum ad cognitionem *quid est* accidens per substantiam cognoscitur.

3. Præterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quæ aliquid recipere possunt ; ideo non habent ideam.

4. Præterea, in illis quæ dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, sicut patet in III Metaphys. (comment. XVII et XVIII) et in I Ethic. (cap. VI); et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente secundum prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam.

Sed contra, omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

Præterea, omne quod est in aliquo genere, oportet reduci ad primum illius generis ; sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideæ sunt principales formæ, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XLVI ante med.). Ergo, cum accidentia sint formæ quædam, videtur quod habeant ideas in Deo.

Respondeo dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I Metaphys. (com. XXIX). Cujus ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebat proximam causam præter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quæ dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Hanc etiam opinionem tangit Dionysius (in v cap. de divin. Nomin.), imponens eam cuidam Clementi philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse

inferiorum exemplaria; et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex ejus prædefinitione proveniunt; ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum ideas ponimus; et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quædam enim sunt accidentia propria ex principiis subjecti causata, quæ secundum esse nunquam a suis subjectis separantur; et hujusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subjecto; unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum hujusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subjecti cum omnibus accidentibus ejus erit una idea; sicut ædificator unam formam habet de domo et omnibus quæ domui accidunt inquantum hujusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cujusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia hujusmodi. Quædam vero sunt accidentia, quæ non sequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex ejus principiis dependent; et talia producuntur in esse alia operatione præter operationem qua producitur subjectum; sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem; et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subjecti; sicut etiam artifex concipit formam picturæ domus præter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et Philosophus dicit in I Metaphysic. (com. XXIX), quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiæ; sed quantum ad alia, propter quæ Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causæ generationis et essendi, ideæ videntur esse substantiarum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., in Deo idea est non solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subjectum non ponitur in definitione accidentium ut genus, sed ut differentia; ut cum dicitur, Simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subjecto; unde sic non assignatur eis nec genus nec species; et ita verum est quod subjectum ponitur in definitione accidentis ut genus.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis accidens non sit par-

ticipans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

Ad quartum patet responsio ex dictis, in corp. et in præc. sol.

ARTICULUS VIII. — *Utrum singularium sint in Deo ideæ.* (I part., quæst. xv, art. 3.)

Octavo quæritur, utrum singularia habeant ideam in Deo; et videtur quod non. Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum ejus quod est, sed etiam ejus quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideæ infinitæ; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

2. Præterea, si singularia habent ideam in Deo; aut est idea eadem singularis et speciei, aut alia et alia. Non alia et alia; tunc enim unius rei essent multæ ideæ in Deo; quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia quæ sunt ejusdem speciei conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

3. Præterea, multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt prædefinita. Cum ergo idea requirat prædefinitionem, ut ex dictis, art. 3, patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

4. Præterea, quædam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habeant ideam, videtur quod unicuique eorum respondet duplex idea; et hoc videtur absurdum; cum inconveniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu.

Sed contra, ideæ sunt in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus est cognitor et operator singularium. Ergo in ipso sunt ideæ eorum.

Præterea, ideæ ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo *de justo* parum a princ., et in dialogo *de natura*, non remote ante med.) non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cujus duplex fuit ratio. Una, quia, secundum ipsum, ideæ non erant factivæ materiæ, sed formæ tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singularium collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari inquantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quæ per se sunt intenta, ut ex dictis, art. præc., patet. Intentio autem naturæ est principaliter ad speciem conservandam;

unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturæ est quod generet hominem: et propter hoc etiam Philosophus dicit in XVIII de Animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandæ causæ finales; non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturæ non terminatur ad productionem formæ generis, sed solum formæ speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas.

Ad primum ergo dicendum, quod ideæ non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconveniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit (lib. II Metaph., parum ante fin.).

Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individualis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideæ vel similitudines.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia præcognoscit.

Ad quartum dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter equum et asinum; ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quæ est effecta per commixtionem seminum, inquantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminæ ad terminos propriæ speciei perfectæ, propter materiæ extraneitatem, sed perduxit (1) ad aliquid propinquum suæ speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et asino.

# QUÆSTIO IV

## DE VERBO

(*In octo articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum in divinis Verbum proprie dicatur; 2º utrum in divinis essentialiter vel personaliter Verbum dicatur; 3º utrum Verbum Spiritui sancto conveniat; 4º utrum Pater dicat creaturam; 5º utrum Verbum respectum ad creaturam

(1) *Al.* producit.

importet ; 6° utrum in Verbo res verius esse habeant quam in se ipsis ; 7° utrum eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, sit Verbum ; 8° utrum quod factum est, sit vita in Verbo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in divinis verbum proprie dicatur.* (I part., quæst. XXXIV, art. 2.)

Quæstio est de verbo : et primo quæritur, utrum verbum proprie dicatur in divinis ; et videtur quod non. Est enim duplex verbum ; scilicet interius, et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens ; similiter nec verbum interius, quod definiens Damascenus, II lib. (cap. XVIII, non procul a fin.), inquit : *Sermo interius dispositus est motus animæ in excogitando factus, sine aliqua enuntiatione.* In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quæ discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

2. Præterea, Augustinus in III de Trinit. (lib. XV, cap. XI) probat, quod verbum est ipsius mentis, ex eo quod etiam ejus os aliquid esse dicitur, ut patet Matth., XV, 18 : *Quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem ;* quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quæ sequuntur : *quæ autem procedunt de ore, de corde exeunt.* Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

3. Præterea, verbum ostenditur esse medium inter Creatorem et creaturas, ex hoc quod Joann., I, 3, dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt ;* et ex hoc ipso probat Augustinus (tract. I in Joan.), quod Verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod Verbum non est Creator : ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

4. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis. Si igitur Verbum est medium inter Patrem dicentem et creaturam quæ dicitur, oportet quod Verbum per essentiam distinguatur a Patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

5. Præterea, quidquid non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis ; sicut esse hominem, vel ambulare, vel aliquid hujusmodi. Sed ratio Verbi non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus : quia ratio Verbi est ex hoc quod manifestat dicentem ; Filius autem non manifestat Patrem nisi secundum quod est incarnatus ; sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

6. Præterea, si verbum proprie diceretur in divinis, idem esset Verbum quod fuit ab æterno apud Patrem, et quod est ex tempore incarnatum ; sicut dicimus, quod est idem Filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest ; quia Verbum incarnatum

comparatur verbo vocis, sicut Verbum apud Patrem existens, verbo mentis ut patet per Augustinum in lib. de Trinit. (XV, cap. XVII) : non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod Verbum quod ab æterno dicitur apud Patrem fuisse, proprie ad essentiam divinam pertineat.

7. Præterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi ; sicut vinum est causa finalis dolii, et ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum ; unde circulus habet maxime rationem signi. Sed verbum quod est in voce est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis ; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo Verbum non proprie dicitur de ipso.

8. Præterea, unumquodque nomen illud præcipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen *verbum* imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil aliud est quam verum boans. Ergo hoc est quod præcipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur esse in divinis.

9. Præterea, verbum alicujus dicentis videtur esse similitudo rei dictæ in dicente. Sed Pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed nihil aliud est dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit (in Monol., cap. LX). Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

10. Præterea, omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturæ, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit (XV de Trinit., cap XI). Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicatur.

11. Præterea, Basilius dicit (in lib. contr. dæmon., cap. XI, quod incipit *Propterea*), quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur ; sapientia, quo omnia cognoscuntur ; lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in Deo ; quia prolatio ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

12. Præterea, sicut se habet verbum vocis ad Verbum incarnatum, ita verbum mentis ad Verbum æternum, ut per Augustinum patet (XV de Trinit.). Sed verbum vocis non dicitur de Verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de Verbo æterno nisi metaphorice.

Sed contra, Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. X circa fin.) : *Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia*

*est.* Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis. Ergo et verbum.

Præterea, Augustinus in XV de Trinit., cap. XI, in princ.) : *Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen : nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est.* Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

Præterea, Richardus de Sancto-Victore, lib. VI de Trinit. (cap. XII, circa princ.), dicit, quod verbum est manifestativum sensus alicujus sapientis. Sed Filius manifestat verissime sensum Patris. Ergo nomen verbi proprie in Deo dicitur.

Præterea, verbum, secundum Augustinum in XV de Trinit. (cap. X), nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

Præterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in Verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed Verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo proprie dicitur verbum.

Præterea, secundum grammaticos, hæc pars orationis quæ verbum dicitur, ideo sibi nomen commune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi præcipua pars orationis; et quia per verbum manifestantur aliæ partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

Respondeo dicendum, quod nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus ; et quia ea quæ sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis; inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquando nomen prius id aliquo duorum invenitur in quorum altero res significata per nomen prius existit; sicut patet de nominibus quæ dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, et bonum, et hujusmodi, quæ prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam prædicationem translata; quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut inte-

rius verbum manifestetur; unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius; verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et hæc intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, ejus principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum: et ideo, sicut aliorum artificiatorum præexistit in mente artificis imago quædam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, præexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium jam productum; ita etiam in loquente triplex verbum invenitur; scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur; et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis; et sicut in artifice præcedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formæ artificiati, et ultimo artificiatum in esse producit; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo dici non potest nisi metaphorice: prout ipsæ, scilicet, creaturæ a Deo productæ etiam verbum ejus dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod imaginem habet vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideæ rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et omni defectu; et hujusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus; verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III Phys. (comment. XXVIII); sed motus perfecti, qui est operatio, ut dicitur in III de Anima (comm. XV); et ideo Damascenus dicit (lib. I, cap. XVIII, non procul a fin.) verbum interius esse motum mentis, ut cum accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi, quod scilicet actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit quali-

tercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus; propter hoc Damascenus (lib. I orth. Fid., cap. XVIII) et Anselmus (Monol., cap XLVI, circa med.) definientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

Ad secundum dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori; minus enim videtur quod in corde os esse dici debeat quam verbum; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus; sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens et patiens; sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum; et similiter omne illud quo agit; et hoc modo Filius est medium inter Patrem creantem et creaturam factam per Verbum; non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum Verbum etiam est Deus creans; unde sicut non est creatura, ita non est Pater. Et tamen etiam propter hoc ratio non sequeretur; dicimus enim, quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam; ut sic sapientia sua dici possit medium inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat Verbum non esse creaturam, quia est medium; sed quia est universalis creaturæ causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum; sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse increatum.

Ad quartum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum æquidistantiam terminorum, aliquando autem non; sed medium quod est inter agens et patiens, etsi sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque ultimo patienti; et quandoque se habet secundum æquidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cujus actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis; sed medium quod est forma qua agens agit semper est propinquius agenti; quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem; et hoc modo Verbum dicitur esse medium inter Patrem et creaturam. Unde non oportet quod æqualiter distet a Patre et creatura.

Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quæ est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis; et hæc manifestatio aliam præcedit: et ideo etiam verbum interius dicitur verbum per prius. Similiter etiam per Verbum incarnatum Pater omnibus manifestatus est; sed per verbum

ab æterno genitum cum manifestavit sibi ipsi ; et ideo non convenit sibi nomen Verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

Ad sextum dicendum, quod Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cujus unum alteri comparatur. quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est Verbum æternum. Sed quantum ad hoc est dissimile ; quia ipsa caro assumpta a Verbo æterno, non dicitur Verbum ; sed ipsa vox quæ assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum ; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis ; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum æternum ; sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

Ad septimum dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causæ, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit ; sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando ; et ideo verbum interius, per prius habet rationem significationis quam verbum exterius ; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

Ad octavum dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter : aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat ; et hæc est differentia specifica illius rei ; et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. (VII, comm. x) dicitur ; et secundum hoc nominamus rem ; et sic illud quod loco differentiæ essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut *lapis* imponitur ab effectu, qui est lædere pedem ; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cujus hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi a verberatione vel a boatu dicitur ex parte imponentis, non ex parte rei.

Ad nonum dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam ; constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur ; et ideo omne intellectum, sive per similitudinem sive per essentiam intelligatur, potest verbum interius dici.

Ad decimum dicendum, quod de his quæ dicuntur de Deo et creaturis, quædam sunt quorum res significatæ per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius

fuerint creaturis imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas et sapientia, et hujusmodi. Quædam vero sunt quorum res significatæ Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; et hujusmodi dicuntur metaphorice de Deo; sicut dicimus Deum leonem vel ambulantem. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicatur.

Ad undecimum dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei; et ideo, quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit (lib. I orthod. Fidei, cap. XII) quod hoc nomen *Deus* dicitur ab *Ethin*, quod est ardere: et tamen quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen *Deus*.

Ad duodecimum dicendum, quod Verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo Verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice; sed verbum æternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum dicitur utrobique proprie.

## ARTICULUS II. — *Utrum verbum in divinis essentialiter vel personaliter dicatur.* (Part. I, quæst. XXXIV, art. 1.)

Secundo quæritur, utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; et videtur quod etiam essentialiter possit dici. Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est, art. præced. Sed essentia divina potest se per se ipsam manifestare. Ergo ei verbum per se competit: et ita verbum essentialiter dicitur.

2. Præterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV Metaphys. (comment. XXVIII) dicitur. Sed Verbum, secundum Augustinum in IX de Trinit. (cap. X circa fin.), est notitia cum amore; et secundum Anselmum in Monolog. (cap. VI in med.), dicere, summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

3. Præterea, quidquid dicitur, est verbum. Sed Pater dicit non solum se ipsum, sed etiam Filium et Spiritum sanctum, ut dicit Augustinus in lib. prædicto (cap. XIV et XVII). Ergo verbum tribus personis commune est: ergo verbum essentialiter dicitur.

4. Præterea, quilibet dicens habet hoc verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII de Trinit. (cap. I). Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. LVIII), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus intelligens; et tamen non

sunt tres intelligentes, sed unus intelligens : ita Pater est dicens, et Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens : et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

5. Præterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu nostro. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo verbum nihil aliud est quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

6. Præterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit (tract. I in Joan.), est potentia operativa Patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

7. Præterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

8. Præterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est hujusmodi : quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit se ipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

1. In contrarium est quod dicit Augustinus in VI de Trinitate, quod solus Filius dicitur Verbum, non autem simul Pater et Filius Verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

2. Præterea, Joan., I, 1, dicitur : *Verbum erat apud Deum*. Sed ly *apud*, cum sit propositio transitiva, importat distinctionem. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicitur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

3. Præterea, omne illud quod in divinis importat relationem personæ ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Ad hoc etiam est auctoritas Richardi de Sancto-Victore, qui ostendit in suo lib. de Trinitate (VIII, cap. XI et XII), solum Filium dici Verbum.

Respondeo dicendum, quod verbum, secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, procul dubio ad totam pertinet Trinitatem ; nunc autem quærimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quæstio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quia verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personæ distinguuntur ; sed interius considerata, difficilior invenitur ; eo quod in divinis invenimus quædam quæ originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum ; sicut hoc nomen *operatio*, quæ procul dubio importat aliquid procedens ab operante, tamen iste

processus non est nisi secundum rationem tantum : unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur ; quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio ; unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen *verbum* processum realem importet, sicut hoc nomen *Filius*, vel rationis tantum, sicut hoc nomen *operatio;* et ita difficile est videre utrum essentialiter vel personaliter dicatur. Unde, ad hujus notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur, conceptio intellectus ; sive sit conceptio significabilis, per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum ; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero ; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum ; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione : et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem ; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi ; unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione ; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum ; sic hoc nomen *verbum* in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen *intellectum*. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem ; quia si aliquid eorum quæ sunt de ratione alicujus auferatur, jam non erit propria acceptio ; unde si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter ; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum est ut plures utuntur, quia, secundum Philosophum, usus maxime est æmulandus in significationibus nominum ; et quia omnes Sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur ; ideo hoc magis dicendum est, quod scilicet personaliter dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio : et quia essentia non realiter progreditur a se ipsa, quamvis manifestet se ipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiæ ad personam ; sicut etiam dicitur Pater vel Filius.

Ad secundum dicendum, quod notitia quæ ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, quæ est in nobis notitia actualis. Quamvis autem notitia vel sapientia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter autem quod Anselmus dicit (in Monol., cap. LX a med.), quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia mediante operatio intellectus pertingit ad rem : et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur ; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus ; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quæ dicitur per verbum, et verbum ipsum ; ut etiam in verbo exteriori patet ; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum ; et similiter Spiritus sanctus ; quia Filius manifestat totam Trinitatem ; unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.

Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi ; dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli Filio ; sed dicere convenit tribus personis ; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter autem ipsi Anselmo contrariatur Augustinus in VII de Trinit. (non remote a princ.), ubi dicit, quod non singulus in in Trinitate est dicens, sed Pater Verbo suo ; unde, sicut Verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli Filio ; ita et dicere etiam soli Patri convenit. Sed Anselmus accipit *dicere* communiter pro intelligere, et verbum proprie ; et potuisset facere e converso, si placuisset ei.

Ad quintum dicendum, quod in nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi hujusmodi conceptionem exprimendo ; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere; quod in nobis non accidit : et ideo non omne *intelligere* in Deo, proprie loquendo, dicitur *dicere*.

Ad sextum dicendum, quod sicut Verbum non dicitur notitia Patris nisi notitia genita ex Patre, ita dicitur etiam virtus operativa Patris, quia est virtus procedens a Patre ; virtus autem procedens personaliter dicitur ; et similiter potentia operativa procedens a Patre.

AD SEPTIMUM dicendum, quod dupliciter potest aliquid procedere ab altero : uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante ; alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente ; sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctæ, scilicet tres personæ ; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Hæc autem est differentia inter intellectum et voluntatem; quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaphys. (cap. VIII) : et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa quod in ea sit per modum operationis; sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatæ; et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens ; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

AD OCTAVUM dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicit se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

Ad hoc vero quod objicitur de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

AD SECUNDUM posset dici, quod etsi hæc præpositio *apud* importet distinctionem, hæc tamen distinctio non importatur in nomine verbi; unde ex hoc quod Verbum dicitur esse apud Patrem, non potest concludi quod Verbum personaliter dicatur; quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

AD TERTIUM posset dici, quod relatio illa est rationis tantum.

AD QUARTUM dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III. — *Utrum verbum Spiritui sancto conveniat.*
(I part., quæst. XXXIV, art. 2.)

Tertio quæritur, utrum verbum Spiritui sancto conveniat ; et videtur quod sic. Sicut enim dicit Basilius in III sermone de Spiritu sancto (in lib. V contra Eunom., cap. quod incipit *Propterea*), sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium; et propter hoc dicitur quidem Ver-

bum Patris Filius, Verbum autem Filii sanctus Spiritus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

2. Præterea, Heb., I, 3, dicitur de Filio : *Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis.* Ergo Filius habet Verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a Filio nisi Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

3. Præterea, Verbum, ut dicit Augustinus, IX de Trin. (cap. X, circa med.), est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur Filio, ita amor Spiritui sancto. Ergo, sicut Verbum convenit Filio, ita et Spiritui sancto.

4. Præterea, Heb., I, super illud, *Portans omnia verbo virtutis suæ*, dicit Glossa (interlin.), quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium accipitur inter signa voluntatis. Cum ergo Spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod Verbum possit dici.

5. Præterea, verbum in sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut Filius manifestat Patrem, ita Spiritus sanctus Filium ; ut dicitur Joan., XVI, quod Spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo Spiritus sanctus debet dici Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XVI de Trinit. (VII, cap. II), quod Filius eo dicitur Verbum quo Filius. Sed Filius dicitur Filius, eo quod genitus ; sed Spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est Verbum.

Respondeo dicendum, quod usus horum nominum, scilicet *verbum* et *imago*, aliter est apud nos et Sanctos nostros, et aliter apud antiquos Doctores Græcorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit : unde indifferenter Spiritum sanctum et Filium verbum et imaginem appellant ; sed nos et Sancti nostri in usu nominum horum æmulamur consuetudinem canonicæ Scripturæ, quæ aut vix aut nunquam verbum vel imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad præsentem quæstionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis noster usus apparet. Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu ; si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu; sed remotum potest etiam esse extra eum ; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu ; quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici nisi metaphorice ; inquantum, scilicet, est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno ; Spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis ; et ideo Spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod

omne manifestans dicitur verbum; et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

Et sic patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro Spiritu sancto; et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam (interlin., ibid., ad Heb., I), quod accipitur pro imperio Filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

AD TERTIUM dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam ejus, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod Spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedit ex verbo.

AD QUARTUM dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, secundum quod ad intellectum pertinet.

AD QUINTUM patet solutio ex dictis.

## ARTICULUS IV. — *Utrum Pater dicat omnem creaturam.*
(I part., quæst. XXXIV, art. 3.)

Quarto quæritur, utrum Pater dicat creaturam; et videtur quod non. Quia cum dicimus, Pater dicit se, non significatur ibi nisi dicens et dictum; et ex utraque parte significatur Pater tantum. Cum ergo Pater non producat ex se Verbum nisi secundum quod dicit se; videtur quod verbo, quod ex Patre procedit, non dicatur creatura.

2. Præterea, verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed Verbum non potest dici similitudo creaturæ, ut Anselmus probat in Monolog. (cap. XXXII); quia vel Verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturæ, et periret in eo summa immutabilitas: vel non summe conveniret; et sic non esset in eo summa veritas; quia similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cujus est similitudo. Ergo Filius non est Verbum quo creatura dicitur.

3. Præterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiatorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatis. Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quo creaturæ dicuntur non est verbum quod personaliter dicitur.

4. Præterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei, sicut accidit in intellectu

practico; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum quod sit creaturæ imago. Ergo oportet quod verbum creaturæ in Deo sit creaturæ exemplar. Sed exemplar creaturæ in Deo est idea. Ergo verbum creaturæ in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter, dictum in divinis, quo Pater dicit se ipsum, non est verbum quo dicuntur creaturæ.

5. Præterea, magis distant creaturæ a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideæ in Deo. Ergo non est idem verbum, quo Pater se et creaturam dicit.

6. Præterea, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. II, ante med.), eo dicitur verbum quo imago. Sed Filius non est imago creaturæ. Ergo Filius non est verbum creaturæ.

7. Præterea, omne verbum procedit ab eo cujus est verbum. Sed Filius non procedit a creatura. Ergo non est Verbum quo creatura dicatur.

Sed contra, Anselmus dicit (in Monolog., cap. XXXII), quod Pater dicendo se dicit omnem creaturam. Sed verbum quo se dicit, est Filius. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam,

Præterea, Augustinus (lib. II super Genes. ad litter., cap. VII), sic exponit dictum, *Dixit et factum est;* id est, verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars æterna, a qua creaturæ producuntur sicut artificiata quædam. Ergo Pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas; et ita, dicendo se, dicit omnes creaturas.

Præterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturæ dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo se ipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

Respondeo dicendum, quod Filius procedit a Patre et per modum naturæ, inquantum procedit ut Filius, et per modum intellectus, inquantum procedit ut verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad ideam. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturæ procedat ex aliquo; quia intelligere et esse non sunt idem apud nos, sicut apud Deum: uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturæ procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiæ ejus recipit. Filius autem Dei, inquantum per viam naturæ procedit a Patre, totam in se

Patris naturam recipit, ut sint naturæ unius omnino Pater et Filius. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur : non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione ; sed aliquid ejus. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. Sed in Deo, ad hoc quod verbum ejus perfectum sit, oportet quod verbum ejus exprimat quidquid continetur in eo ex quo oritur; et præcipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur, et hoc modo quo in scientia continetur ; ut sit verum verbum suo principio correspondens per scientiam ; et verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, et consequenter omnia alia quæ cognoscit Pater cognoscendo se ipsum; et sic Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi (in Monolog., cap. XXXII), qui dicit, quod dicendo se, dicit omnem creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Pater dicit se, in hac dictione includitur etiam omnis creatura ; inquantum, scilicet, Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturæ totius.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius (IX cap. de divin. Nomin.) : ubi dicit, quod *in æque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem ;* ut scilicet unum dicatur alteri simile, et e converso ; sed in his quæ se habent per modum causæ et causati, non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis : dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi, sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creaturæ, ut verbum nostrum, sed potius e converso ; ideo Anselmus (loc. cit.) vult quod verbum non sit similitudo creaturæ, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creaturæ, non quasi imago ejus, sed quasi exemplar ; sicut etiam Augustinus (lib. LXXXIII Quæst., quæst. IV) dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus : quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quæ per verbum dicitur, secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem, ut in quæstione de scientia Dei (art. 13) dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero

progrediens, quæ est dispositio genita, et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita ; quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea : idea enim nominat formam exemplarem absolute ; sed verbum creaturæ in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam ; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum ad personam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturæ, tamen Deus est creaturæ exemplar ; non autem una creatura est exemplar alterius ; et ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura ; non autem idea qua exprimitur creatura una, exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam et verbum : quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideæ ; sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creatura ; et quia creaturæ secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum verbum.

Ad sextum dicendum, cum dicit Augustinus, quod Filius eo dicitur verbum quo imago intelligit quantum ad proprietatem personalem Filii, quæ est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago ; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium prædictorum : verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis ; et hoc modo est aliquo modo creaturæ, inquantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

Ad septimum dicendum, quod verbum est alicujus multipliciter : uno modo ut dicentis et sic procedit ab eo cujus est verbum ; alio modo ut manifestati per verbum ; et sic non oportet quod procedat ab eo cujus est, nisi quando scientia ex qua procedit, est causata a rebus ; quod in Deo non accidit ; et ideo ratio non sequitur.

## ARTICULUS V. — *Utrum Verbum relationem ad creaturam importet.* (I part., quæst. xxxiv, art. 3.)

Quinto quæritur, utrum hoc nomen *Verbum* importet respectum ad creaturam ; et videtur quod non. Omne enim nomen quod importat relationem ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominus. Sed Verbum de Deo ab æterno dicitur. Ergo non importat relationem ad creaturam.

2. Præterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed Verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura ; nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam

referatur; quod non invenitur: maxime enim inveniretur referri per genitivum casum, ut diceretur, Verbum est creaturæ; quod Anselmus in Monolog. (cap. XXXII et XXXIII) negat. Ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

3. Præterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit, actu vel potentia; quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat reliquum. Sed non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, adhuc Verbum intelligitur in Deo, secundum quod Pater dicit se ipsum. Ergo Verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

4. Præterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causæ ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii, cap. II (VII) de divin. Nomin., omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati. Verbum autem non est hujusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

5. Præterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, bonitatem, et potentiam. Sed omnia illa non dicuntur de Verbo nisi per appropriationem. Cum ergo *Verbum* non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod Verbum non importet respectum ad creaturam.

6. Præterea, homo, quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per Verbum omnia disponantur, non tamen nomen Verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

7. Præterea, Verbum relative dicitur, sicut et Filius. Sed tota relatio Filii terminatur ad Patrem; non est enim Filius nisi Patris. Ergo similiter tota relatio Verbi; ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

8. Præterea, secundum Philosophum, V Metaphys., omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse; cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed Verbum relative dicitur ad Patrem. Non ergo ad creaturam.

9. Præterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, æquivoce eis conveniet, sicut *canis* latrabili et marino. Sed superpositio et suppositio sunt diversæ species relationis. Si ergo unum nomen importat utramque relationem, oportebit nomen illud esse æquivocum. Sed relatio Verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem Verbi ad Patrem est quasi suppositionis; non propter inæqualitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo Verbum quod importat relationem ad Patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi æquivoce sumatur.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. sic dicens: *In principio erat Verbum, quod græce* λογος *dicitur, latine rationem et verbum significat: sed hoc loco*

*melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quæ per verbum facta sunt operativa potentia.* Ex quo patet propositum.

2. Præterea, super illud Psalmistæ, Ps. LXI, *Semel locutus est Deus*, dicit Glossa (interl. ex Augustino): *Semel, id est Verbum æternaliter genuit, ex quo omnia disposuit.* Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo Verbum relative dicitur ad creaturas.

3. Præterea, omne verbum importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo Verbum importat respectum non solum ad Patrem, sed ad creaturam.

4. Præterea, Filius ex hoc quod est Filius, perfecte repræsentat Patrem secundum illud quod est ei intrinsecum. Sed Verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur per creaturas, quæ est quasi manifestatio ad exterius. Ergo Verbum importat respectum ad creaturam.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius VII cap. de divin. Nomin., *Deus laudatur ut ratio vel verbum, quia est sapientiæ et rationis largitor;* et sic patet quod Verbum de Deo dictum importat rationem causæ. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo Verbum importat respectum ad creaturas.

6. Præterea, intellectus practicus refertur ad ea quæ operata sunt per ipsum. Sed Verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo Verbum dicit respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ab altero (1), sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio; sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius; ut patet in scientia, quæ dependet a scibili, et non e converso. Unde, cum creaturæ omnes a Deo dependeant, sed non e converso; in creaturis sunt relationes reales quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositæ secundum rationem tantum: et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur quæ important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illæ tantummodo quibus personæ ad invicem distinguuntur. In relativis autem nominibus invenimus quod quædam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen *similitudo;* quædam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus; sicut hoc nomen *scientia* imponitur ad significan-

(1) *Al.* ad alterum.

dum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quæ ab æterno et quæ ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen *Pater*, quod ab æterno de Deo dicitur, et similiter hoc nomen *Dominus*, quod dicitur de Deo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen *Creator*, quod de Deo dicitur ex tempore, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen *Verbum* imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adjuncto; est enim idem Verbum quod sapientia genita, ut dicit Augustinus (lib. VII de Trinit., cap. XI). Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur; quia, sicut Pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem quod aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum; et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen *verbum* habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas; ideo principaliter, et quasi per se, Verbum refertur ad Patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa tenet in illis quæ important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quæ important respectum habitualem; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animæ; quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est in actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter; sed secundum dici dicitur; nec removetur quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est Verbum creaturæ, id est de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat; et præterea, si non refertur secundum aliquem casum, sufficit quocumque modo referatur; utputa si refertur per præpositionem *ad* junctam casui (1), ut dicatur; quod Verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nomi-

(1) *Al.* adjunctam casuali.

nibus quæ per se important respectum ad creaturam; hoc autem nomen non est hujusmodi, ut ex dictis, in corpore artic., patet; et ideo ratio illa non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen *Verbum* dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

Et per hoc patet responsio AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod Verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Filius importat relationem tantum alicujus ad principium a quo oritur : sed Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum Verbum manifestatur; quod quidem principaliter est Pater; sed ex consequenti est creatura, quæ nullo modo potest esse divinæ personæ principium; et ideo Filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut Verbum.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa procedit de nominibus quæ imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

Et similiter est dicendum AD NONUM.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur Verbum; non autem quod hanc relationem per se importet, et quasi principaliter; et in hoc sensu concedendæ sunt.

## ARTICULUS VI. — *Utrum res verius in Verbo quam in seipsis sint.*

(I part., quæst. XVIII, art. 4.)

Sexto quæritur, utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis; et videtur quod non sint verius in Verbo. Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam quam ubi est per suam similitudinem. In se autem res sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

2. Sed diceretur, quod pro tanto sunt verius in Verbo, quia ibi habent nobilius esse. — Contra, res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in se ipsa, ut etiam dicit Augustinus in lib. de Trin. (VI, cap. VIII); et tamen verius est in se ipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in Verbo.

3. Præterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in se ipsa est in actu, in Verbo autem tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice. Ergo verius est res in se quam in Verbo.

4. Præterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res

in se ipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in Verbo. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

5. Præterea, illa sunt solum comparabilia quæ sunt unius rationis. Sed esse rei in se ipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in Verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in Verbo quam in se ipsa.

1. Sed contra, creatura in Creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit (in Monolog., cap. XXXV). Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius habet esse in Verbo quam in se ipsa.

2. Præterea, sicut posuit Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem (in dialogo X de Republ.), verius erat homo separatus, homo, quam homo materialis; unde hominem separatum *per se hominem* nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in Verbo quam sint in se ipsis.

3. Præterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere, est mensura totius generis. Sed similitudines rerum in Verbo existentes, sunt mensuræ veritatis in rebus omnibus; quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in Verbo. Ergo res verius sunt in Verbo quam in se ipsis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (II cap. de divin. Nomin.), causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quæ eis supercollocantur; et propter istam distantiam causæ a causato, aliquid vere prædicatur de causato quod non prædicatur de causa; sicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quamvis sint nobis causæ delectandi : quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quæ de effectibus prædicantur; et hoc invenimus in omnibus causis æquivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis eminentiam ad ea quæ calida dicuntur. Cum ergo quæritur utrum res verius sint in se ipsis quam in Verbo, distinguendum est : quia ly *verius* potest designare vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio major est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est e converso : verius enim prædicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod si intelligatur de veritate prædicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem; sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitu-

dinem quæ est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

Ad secundum dicendum, quod similitudo rei quæ est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in Verbo: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod potentia activa perfectior est quam actus, qui est ejus effectus; et hoc modo creaturæ dicuntur esse in potentia in Verbo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis creaturæ in Verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectivæ rerum, et operationum ipsarum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in se ipsis secundum univocationem; sunt tamen aliquo modo unius rationis, scilicet secundum analogiam.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem prædicationis.

Ad secundum dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem, esse præter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc species naturales vere prædicari possent de his quæ sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

## ARTICULUS VII. — *Utrum eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, verbum sit.* (I part., quæst. XXXIV. art. 3, ad 3.)

Septimo quæritur, utrum verbum sit eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod sic. Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de eis quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut in quæstione de scientia Dei, art. 8, dictum est. Ergo verbum de his esse potest.

2. Præterea, secundum Augustinum, lib. VI de Trinitate (cap. X), Filius est ars Patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæst., ratio, etsi per illam nihil fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quæ nec erunt nec facta sunt.

3. Præterea, Verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quæ sunt in scientia dicentis. Sed in scientia Patris dicentis sunt ea quæ nunquam erunt nec facta sunt. Ergo et ista erunt in Verbo.

Sed contra est quod Anselmus dicit in Monol., cap. III, ante med.) : *Ejus quod nec est nec erit nec fuit, nullum verbum esse potest.*

Præterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo Verbum ejus non est de aliquo quod non aliquando fiat.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse dupliciter in Verbo. Uno modo sicut id quod Verbum cognoscit, vel quod in Verbo cognosci potest; et sic in Verbo est etiam illud quod nec est nec fuit nec futurum est; quia hoc cognoscit Verbum sicut et Pater; et in Verbo etiam cognosci potest sicut et in Patre. Alio modo dicitur esse aliquid in Verbo sicut id quod per Verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem : quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod in mente concipimus; unde etiam dicere Dei, dispositio ipsius est, ut patet per Glossam (ex Aug.) super illud Psal. LXI : *Semel locutus est Deus, etc.* Unde, sicut Deus non disponit nisi quæ sunt vel erunt vel fuerunt; ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut ipsorum dictorum : scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem; et ideo non est simile de eis et de Verbo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo.* (I part., quæst. XVIII, art. 4.)

Octavo quæritur, utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo; et videtur quod non. Quia secundum hoc, Verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in Verbo sunt vita, Verbum causat res per modum vitæ. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitæ, sequitur quod omnia sint viva : quod falsum est; ergo et primum.

2. Præterea, res sunt in Verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita : non enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiatorum, quæ vita carent. Ergo nec creaturæ in Verbo sunt vita.

3. Præterea, efficientia vitæ magis appropriatur in Scriptura Spiritui sancto quam Verbo, ut patet Joan., VI, 64 : *Spiritus est qui vivificat;* et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de Spiritu sancto, sed de Filio tantum, ut ex dictis, art. 3 hujus quæst., patet. Ergo nec convenienter dicitur quod res in Verbo sunt vita.

4. Præterea, lux intellectualis est principium vitæ. Sed res in Verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sunt vita.

1. Sed contra est quod dicitur Joan., I, 3 : *Quod factum est in ipso vita erat.*

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII Physic. (in princ.), motus cœli dicitur vita quædam omnibus natura exi-

stentibus. Sed magis influit Verbum in creaturis quam motus cœli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in Verbo, debent dici vita.

Respondeo dicendum, quod res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter : uno modo per comparationem ad Verbum; alio modo per comparationem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creaturæ in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus quod in se ipso habet motus vel operationes quascumque : ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum ; et hinc processit nomen vitæ ad omnia quæ in se ipsis habent operationis propriæ principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur; non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod habet res prout est movens se ipsam ad operationem aliquam, dicitur proprie vita rei; quia vivere viventis est esse, ut in II de Anima (com. XXXVII) dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod *vivere* accipitur pro opere, quod est signum vitæ; et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere Verbi est suum esse, et similiter ipsius similitudo; unde similitudo creaturæ in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur, quod anima est quodammodo omnia; unde ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo est productiva et motiva creaturæ in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura se ipsam moveat, et ad esse perducat, inquantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creaturæ in Verbo est quodammodo creaturæ vita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod creatura in Verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturæ, sed ad modum quo est in Verbo; unde, cum non sit eodem modo in se ipsa, non sequitur quod in se ipsa vivat, quamvis in Verbo sit vita ; sicut non est in se ipsa immaterialis, quamvis sit in Verbo immaterialis. Sed bonitas, entitas, et hujusmodi, pertinent ad propriam rationem creaturæ ; et ideo, sicut secundum quod sunt in Verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita; quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa ejus operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit (tract. I in Joan.), quod arca in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitæ pertinet.

Ad tertium dicendum, quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus movens eas, ut sic quodammodo omnes res a principio intrinseco motæ videantur; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum, quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

# QUÆSTIO V

## DE PROVIDENTIA

(*In octo articulos divisa.*)

Primo quæritur, ad quodnam attributorum divina providentia reducatur; 2° utrum mundus providentia regatur; 3° utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; 4° utrum motus et actiones horum inferiorum divinæ providentiæ subdantur; 5° utrum actus humani divina providentia regantur; 6° utrum bruta animalia et eorum actus divinæ subdantur providentiæ; 7° utrum peccatores divina providentia regantur; 8° utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

ARTICULUS PRIMUS. — *Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur.* (Part. I, quæst. XXII, art. 1.)

Quæstio est de providentia. Et primo quæritur, ad quod attributorum providentia reducitur; et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in IV de Consol. (prosa VI ante med.), *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam.* Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur, quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. — Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. prædicto (ibid.) : *Modus* (1) *rerum gerendarum, cum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, providentia nominatur.* Sed puritas intelli-

(1) Al. *motus.*

gentiæ ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam (1) pertinet.

4. Præterea, Boetius dicit in V de Consol. (prosa VI parum ante med.), quod providentia dicitur cognitio : *quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*. Sed prospicere cognitionis est, et præcipue speculativæ. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Præterea, sicut dicit Boetius in IV de Consol. (prosa VI parum ante med.), ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XXVII in fin.), *quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione*. Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia ; sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia.

7. Præterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi, et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

8. Præterea, Boetius dicit in IV de Consol. (prosa VI parum a princ.), quod *providentia ipsa est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta*. Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XLVI). Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

9. Præterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum jam productas res. Sed producere res non est providentiæ quia providentia præsupponit res productas ; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

1. Sed contra, videtur quod pertineat ad voluntatem ; quia dicit Damascenus II lib. (cap. XXIX, circa princ.) : *Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quæ sunt, convenientem deductionem suscipiunt*.

2. Præterea, illos qui sciunt facere, et tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Præterea, sicut Boetius dicit in IV de Consol. (prosa VI), Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cujus est gubernare.

(1) *Al.* cognoscitivam speculationem.

4. Præterea, disponere non est scientiæ, sed voluntatis. Sed secundum Boetium in IV de Consol. (ubi sup.), providentia est ratio per quam cuncta Deus disponit. Ergo ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

5. Præterea, provisum, inquantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo, nec providens, inquantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

6. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam. Quia Boetius dicit in V lib. de Consol. (III, prosa II declinando ad finem illius) : *Providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut in quo possint, naturaliter manere desiderent.* Ergo providentia est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentiæ. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

7. Præterea, gubernatio est providentiæ effectus, ut dicitur Sapient., XIV, 3 : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.* Sed, sicut dicit Hugo in lib. de Sacramentis (I, part. II, cap. ult. circa fin.), voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia propinquior est gubernationi quam scientia et voluntas. Ergo providentia magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem.

Respondeo dicendum, quod ea quæ de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quæ apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis.

Sciendum est igitur, quod Tullius providentiam ponit prudentiæ partem in II veteris Rhetoricæ (lib. II de Inventione), et est pars providentiæ quasi completiva; aliæ enim duæ partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quædam præparationes ad prudentiæ actum. Prudentia autem, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. V), est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia a factibilibus ; quia factibilia dicuntur illa quæ procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scamnum et domus; et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quæ non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum; sicut caste vivere, patienter se habere, et hujusmodi; et horum recta ratio est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quædam consideranda occurrunt : scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia præcise dirigit in his quæ sunt ad finem; ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est consiliativus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. IX). Consilium autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. (cap. V). Sed finis agibilium præexistit in nobis dupliciter : scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philoso-

phum in VI Ethic. (cap. IX), qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad juste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Similiter etiam ad ea quæ sunt ad finem, perficimur et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur.

Patet ergo quod prudentiæ est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quæ sunt ad finem in finem per prudentiam, est per modum cujusdam ratiocinationis, cujus principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis prædicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur; et ideo ad prudentiam requiruntur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI Ethic. (cap. ult. et penult.) dicitur. In omnibus autem virtutibus et actibus animæ ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quæ est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habet ad alia quæ de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiæ; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari; scilicet ipsa species ejus absolute, et ordo ejus ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus, *fatum* vocatur, secundum Boetium (lib. IV de Consol., prosa VI). Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute ; scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem ; unde non præsupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur ; sicut de providentia dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod puritas intelligentiæ non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

AD QUARTUM dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiæ rationem, sed rationem nominis assignat ; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et præterea, secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam; quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat et causat : et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

AD QUINTUM dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quietis ad mobile : sicut enim intellectus simplex est, et sine discursu ; ratio autem discurrendo circa diversa vagatur ; ita etiam providentia simplex et immobilis est ; fatum autem multiplex et variabile : unde non sequitur ratio.

AD SEXTUM dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens : lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo ; quod est prudentiæ, sive providentiæ : unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium ; unde et convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente omnia entia, et a primo bono omnia bona ; et hæc ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad objectum attributi ; prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum ; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causæ : non enim quæ per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita; et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur ; unde quamvis a providentia sit lex

naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex æterna.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adjuncto ordine ad finem ad quem præsupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo : unus secundum quod egrediuntur a principio ; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio : dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione : quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa; et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem ad invicem : non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

Ad primum vero quod de voluntate objicitur, dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit et præsupponit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. XII et XIII), nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia, et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem; non quia providentia sit in voluntate.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia; sed quia est providentiæ principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

Ad quartum dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem præsupponat, non tamen est actus voluntatis : quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapientis est, ut Philosophus dicit (II Metaph., cap. II); et ideo dispositio et providentia realiter ad cognitionem pertinent.

Ad quintum dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad

scientem; unde non oportet quod provisum, inquantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS II. — *Utrum mundus providentia regatur.*
(I part., quæst. XII, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum mundus providentia regatur; et videtur quod non. Nullum enim agens ex necessitate naturæ, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturæ; quia, ut dicit Dionysius (cap. IV de divin. Nomin.), *divina bonitas se creaturis communicat, sicut noster sol, non præeligens neque præcognoscens, radios suos in corpora diffundit.* Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Præterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, quæ voluntatem præsupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum genus. Ergo præcedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicendum, quod principium uniforme præcedit multiforme in eodem, non in diversis. — Sed contra, quanto aliquod principium majorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto est magis uniforme, tanto majorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. XVII), omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Igitur, sive in eodem sive in diversis accipiatur uniforme principium, præcedit multiforme.

4. Præterea, secundum Boetium in sua Arithmetica (lib. I, cap. XXXI, et lib. II, cap. I), omnis inæqualitas ad æqualitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, quæ multiplicitatem habet, ad actionem naturæ, quæ simplex est et æqualis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

5. Præterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente; quia ad hoc regimen aliquid adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatæ ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicendum, quod ad hoc providentiæ gubernatione indigent, ut conserventur in esse. — Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriore conservante. Sed quædam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem neque ad generationem; sicut patet in corporibus cœlestibus et substantiis spiritualibus, quæ sunt principales partes mundi. Ergo hujusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Præterea, principia quædam sunt in rerum natura quæ neque etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare. Ergo, ad minus, hujusmodi providentia gubernante et providente non indigent.

8. Præterea, ut Damascenus dicit in II lib. (cap. XXIX non procul a princ.), non conveniens est esse alium rerum factorem, et provisorem alium. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod possit spiritus producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. Ergo hujusmodi corporalia divina providentia non reguntur.

9. Præterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in lib. de Causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Præterea, quæ sunt in se ipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt hujusmodi : quia, ut dicitur II de Anima (comment. XLI), *omnium natura existentium terminus et ratio magnitudinis et augmenti*. Ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

11. Præterea, si res gubernantur per divinam providentiam ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in II lib. (IV, cap. XXIX non remote a princ.), *oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quæ providentiæ sunt*. Ergo mundus providentia non regitur.

Sed contra est quod Boetius dicit (in III de Consolat., metro IX) :

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Præterea, quæcumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

Præterea, ea quæ sunt diversa, non conservantur in aliqua conjunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde et quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

Præterea, sicut dicit Boetius in IV de Consolat. (pros. VI non procul a princ.), *factum singula in motum dirigit certis locis, formis aut temporibus distributa; et ipsa temporalis ordinis explicatio in divinæ mentis adunata prospectu, providentia est*. Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora vel loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

Præterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res crea-

tæ per se in esse conservari non possunt; quia quæ ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. XXVII circa principium illius). Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

Respondeo dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II Phys. (lib. II Metaph., comment. LXV). Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.

Quidam enim antiquissimi philosophi tantum posuerunt causam materialem; unde, cum non ponerent causam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non est causa nisi inquantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant de necessitate causarum præcedentium, vel materiæ, vel agentis. Sed hæc positio hoc modo a philosophis improbatur. Causæ enim materialis et agens, inquantum hujusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in se ipso, ut permanere possit; et in aliis, ut opituletur: verbi gratia, calor de sui ratione, quantum de se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, si non poneremus aliam causam præter calorem et hujusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret secundum positionem prædictam, ut omnes convenientiæ et utilitates quæ inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens, casu venisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quæ casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem hujusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturæ aut semper, aut in majori parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei præstituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod præexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum motum (1), ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quæ fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittæ, sed projicentis; ita etiam omne opus naturæ dicitur a philosophis opus intelligentiæ.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui

(1) *Al.* modum.

prædictum ordinem naturæ indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat, providentiæ œconomicæ, qua quis gubernat familiam, vel politicæ qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius; cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; inquantum, scilicet, est compositum; et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit; et sic multiforme est prius quam uniforme; quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas; sed essentia ejus non est causa rerum nisi secundum quod est scita; et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiæ et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex se ipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod generatio et corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod ejus natura in potentia est ad contrarias formas; et hoc modo corpora cœlestia et substantiæ spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere po en tiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam produ-

ctionem; et similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quæ Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Tamen ad hoc quod creaturæ subsistant, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram (lib. IV, cap. XII, et lib. VIII, cap. XII); non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat; sed per modum quo illuminatio aeris est a sole: unde ex hoc ipso quod non præberet creaturæ esse, quod in ejus voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur.

Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dictorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productæ sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctæ a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV Metaphysic.

Ad octavum dicendum, quod effectus non potest esse præstantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e conservo.

Ad nonum dicendum, quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diversitas: sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet.

Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituatur in ea.

Ad undecimum dicendum, quod creaturæ deficiunt a repræsentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturæ manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea quæ in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (II de Trinit., inter princ. et med.), quod *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo.*

ARTICULUS III. — *Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.* (I part., quæst. XXII, art. 1.)

Tertio quæritur, utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; et videtur quod non. Causa enim et effectus sunt ejusdem coordinationis. Sed creaturæ corruptibiles sunt causæ culpæ, ut patet : quia species mulieris est fomentum et causa luxuriæ ; et Sapient., XIV, 2, dicitur, quod *creaturæ Dei factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiæ divinæ, videtur quod ordini providentiæ corruptibilia non subduntur.

2. Præterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus ejus : quia sic contrarietur sapiens sibi ipsi, eadem destruens et ædificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisa a Deo.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib. (cap. XXIX, non procul a princ.), *necesse est omnia quæ providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest melius fieri*. Sed corruptibilia possunt esse meliora, quia incorruptibilia (1). Ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

4. Præterea, omnia corruptibilia, de sui natura corruptionem habent : alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo, qui non potest esse causa alicujus defectus. Ergo creaturæ corruptibiles non sunt provisæ a Deo.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius in IV de divin. Nomin., providentiæ non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiæ omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo servantur. Ergo non subjacent divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient., XIV, 3 : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Præterea, Sapient., XII, 13, dicitur, quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus*. Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia ejus providentiæ subsunt.

Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib. (cap. XXIX, non procul a princ.), non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorem. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

Respondeo dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis, ut dictum est, art. præced., providentiæ qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem, aut regnum : in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare ; sicut bonum gen-

(1) *Al.* quam incorruptibilia.

tis est eminentius quam civitatis vel familiæ vel personæ, ut habetur in principio Ethic. (cap. II, in fin.). Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc autem quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quæ possent meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo ; dixerunt, ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Job, XXII, 14 : *Nubes latibulum ejus, scilicet Deus, neque nostra considerat; sed circa cardines cœli perambulat.* Hæc autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII Metaphysic. (com. LII et seq.) reprobat per similitudinem exercitus; in quo invenimus duplicem ordinem : unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem; alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quantumcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles et incorruptibiles sunt ad invicem ordinatæ, non per accidens, sed per se : videmus enim ex corporibus cœlestibus utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper vel in majori parte secundum eumdem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiæ principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum, et non plures.

Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter : uno modo propter se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus, sicut filii, possessiones, et hujusmodi : alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et hujusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi, et hæc perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quæ vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium; et ideo substantiæ spirituales, et corpora cœlestia, quæ sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsæ sunt provisæ propter se, sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod

ad hujusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei : hoc enim verum est si intelligatur de providentia sua, qua aliqua propter se providentur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ corruptibiles non sunt secundum se causa culpæ, sed occasio tantum, et per accidens causa : causa autem per accidens et effectus non sunt unius et ejusdem coordinationis, vel non oportet esse.

Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quæ suæ providentiæ subduntur, sed magis qui competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicujus rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi : quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet; melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret : quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Neque multiplicatio individuorum in una natura posset æquivalere diversitati naturarum; cum bonum naturæ, quod est communicabile, præemineat bono individui, quod est singulare.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebræ sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod aliquid non emittit; ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ propter se providentur a Deo, perpetuo manent ; non autem hoc oportet de illis quæ propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quæ providentur ; et ideo particularia quædam, quia propter se non providentur, vel non sunt provisa, corrumpuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum motus et actiones omnes horum inferiorum divinæ subdantur providentiæ.* (I part., quæst. XXII, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinæ providentiæ ; et videtur quod non. Deus enim non est provisor ejus cujus non est actor; quia non est conveniens ponere alium provisorem et alium conditorem, ut Damascenus dicit in II lib. (capit. XXIX non procul a princ.). Sed Deus non est actor mali, cum omnia, inquantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in actionibus et motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum divinæ providentiæ subsint.

2. Præterea, contrarii motus non videntur esse ordinis unius. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariæ actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinæ providentiæ.

3. Præterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem: quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo, etc.

4. Præterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus ejus providentiæ subsunt, si possit præcaveri vel impediri. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo ista mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinæ providentiæ non subdantur.

5. Sed dicendum, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona. — Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis de bono potest elici bonum quam ex malo ; ergo non est necesse quod mala permittat fieri ut ex eis eliciat bona.

6. Præterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV de Consolat. (pros. VI). Sed divina bonitas non permittit ut aliquod ab eo malum producatur. Ergo divina bonitas non permittit vel dimittit aliquod malum suæ providentiæ subesse.

7. Præterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia necessitate contingerent ; quod est impossibile.

8. Præterea, si omnia ex necessitate materiæ contingerent in his inferioribus, hæc inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit, II Phys. (comment. LXXV). Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiæ. Ergo ad minus illa divinæ providentiæ non subduntur.

9. Præterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant ; et ita videtur quod mala quæ fiunt in his inferioribus, non cadant sub providentia concessionis vel permissionis.

10. Præterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Rom., III, 8 : *Et non sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere : Faciamus mala ut veniant bona.* Ergo Deo non competit ut sub ejus providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

11. Præterea, si actus inferiorum corporum divinæ providentiæ subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinæ

justitiæ conveniret. Sed hoc modo non inveniuntur inferiora elementa agere; quia ignis æqualiter comburit domum justi hominis et injusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiæ divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth., x, 19 : *Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex eis non cadet super terram sine Patre vestro;* ubi dicit Glossa (super illud : *Numerati sunt*): *Magna est Dei providentia, quam neque parva latent.* Ergo minimi motus horum inferiorum subduntur divinæ providentiæ.

Præterea, Augustinus dicit, III super Genesim ad litteram (VIII, cap. IX circa princip.) : *Secundum divinam providentiam videmus cœlestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumvolvi, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et decrescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur.* Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiæ divinæ.

Respondeo dicendum quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quæ sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent; quæ vero distant, esse corruptibile, ut dicitur in II de Generatione (com. LIX); unde et in ordine rerum ad finem, illa quæ sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quæ vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua et remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem; sicut sunt corpora cœlestia, quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt præter rectum ordinem ex defectu naturæ; unde Philosophus in XII Metaph. (com. LII) dicit, quod in ordine universi substantiæ incorruptibiles similantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corruptibilia corpora servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit (IV Metaph., cap. VI), quod ultra orbem lunæ non est malum, sed solum in his inferioribus. Neque tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiæ. Dupliciter enim aliquid subest ordini providentiæ : uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut aliquid quod ad aliud ordinatur. In ordine autem eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis et ad finem, sicut dicitur in II Metaph. (com. VI et VII) ; et ideo quidquid est in recto ordine providentiæ, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut

ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum; sicut actus virtutis generativæ, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generantis; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicujus causæ; et respectu primi est providentia approbationis, respectu secundi autem est providentia concessionis, quos duos modos providentiæ Damascenus ponit in II lib. (cap. XXIX).

Sciendum tamen, quod quidam prædictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicujus speciei ordinavit, ut ex virtute quæ consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur; sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinavit, neque hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo prædictum providentiæ ordinem in singularibus ponimus, etiam inquantum singularia sunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum ordinantur in uno ordine civitatis unius.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentia cadit.

AD QUARTUM dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicujus naturæ universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quæ talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quæ alicui particulari nocumentum infert, et tamen universo quamdam pulchritudinem addit; et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sui providentia non prohibet mala; sed permittit unumquodque agere secundum quod natura ejus requirit; ut enim dicit Dionysius, IV cap.

de divin. Nomin., providentiæ non est naturas perdere, sed salvare.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo; sicut bonum patientiæ non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum pœnitentiæ ex malo culpæ; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni; quia hujusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

Ad sextum dicendum, quod illud quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis; quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem; ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non impossibile aliquod malum ordinari a bono in bonum; sed impossibile est aliquod a bono ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis.

Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas; et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam; et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant; quia effectus non sequitur ex necessitate causæ primæ, sed proximæ (1).

Ad octavum dicendum, quod illa quæ ex necessitate materiæ proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem, et secundum hoc ipsa sub providentia etiam cadere possunt; quod non esset, si omnia ex necessitate materiæ contingerent.

Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur; similiter et nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis, in corp., patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis quæ eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia

(1) *Al.* causas primas, sed proximas.

omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniunt.

ARTICULUS V. — *Utrum actus humani providentia regantur.* (I part., quæst. XXII, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum humani actus providentia regantur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Damascenus in II lib. (cap. XXVI, XXVIII et XXIX), *quæ in nobis sunt, non providentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii.* Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Præterea, eorum quæ sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quæ semper cursum suum tenent, nec exeunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Præterea, malum culpæ est maxime odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod maxime ei displicet, permittit propter aliquid aliud; quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpæ accidere, videtur quod humani actus providentia ejus non regantur.

4. Præterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur. Sed Deus *dimittit hominem in manu consilii sui,* ut dicitur Eccli., I, 14. Ergo humani actus providentia non reguntur.

5. Præterea, Eccle., IX, 11, dicitur : *Vidi neque velocium cursum, neque fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus;* et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

6. Præterea, in his quæ providentia aguntur, diversa diversis attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt; Eccle., IX, 2 : *Universa æque eveniunt justo et impio, bono et malo.* Ergo res humanæ providentia non reguntur.

Sed contra, Matth., X, 30, dicitur : *Vestri autem capilli omnes numerati sunt.* Ergo et minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

Præterea, punire et præmiare et præcepta dare, sunt providentiæ actus; quia per hujusmodi quilibet provisor subditos suos gubernat. Sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit. Ergo humani actus divinæ providentiæ subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiæ collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiæ magis primo principio appropinquant; unde et ejus imagine insignitæ dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod

providеant; et hæc est causa quare prædictæ substantiæ habent suorum actuum electionem, non autem ceteræ creaturæ, quæ sunt provisæ tantum, et non sunt providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis : et quia primus providens ipsemet est sicut providentiæ finis, habet regulam providentiæ sibi conjunctam ; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso ; et sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturæ, quibus providentia est communicata, non sunt fines suæ providentiæ; sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde ordinantur secundum quod rectitudinem suæ providentiæ ex regula divina sortiuntur; et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhæret regulæ primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiæ ipsius. Quod ergo hujusmodi creaturæ deficere possunt in suis actibus, et ipsæ sunt causæ suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpæ habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero hujusmodi spirituales creaturæ incorruptibiles sunt et secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisa; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in pœnam vel præmium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur; et inter has creaturas est homo; quia ejus forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod ipsi provisores sunt suorum actuum ; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ejus, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam justitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis; sicut corruptio hujus ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiæ modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiæ, XII, 18 : *Cum reverentia disponis nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur ; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.

Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo ibi non potest accidere de-

fectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum; humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiæ humanæ; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in naturalibus actibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem ejus pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub divina providentia teneat.

Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult præsentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est: ideo ad hoc quod aliqua bona majora eliciantur, permittit aliquos in mala culpæ cadere, quæ maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

Ad quartum dicendum, quod Deus dimisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorem; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam providentiam de eisdem, sicut neque virtutes activæ creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causæ; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quæ omnibus præeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur, consideratis inferioribus causis; ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentia quam ex humana virtute; et similiter est de aliis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quæ eveniunt sive bonis et malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

## ARTICULUS VI. — *Utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur.* (I part., quæst. xxii, art. 2.)

Sexto quæritur, utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur; et videtur quod non. Quia I Cor., ix, 9,

dicitur : *Non est Deo cura de bobus.* Ergo neque de aliis brutis, eadem ratione.

2. Præterea, Habacuc, I, 14, dicitur : *Numquid facies homines quasi pisces maris?* et sunt verba Prophetæ conquerentis de perturbatione ordinis, quæ videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernantur.

3. Præterea, si homo sine culpa puniretur, et pœna in ejus bonum non cederet, non videretur quod res humanæ providentia gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa ; neque hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur ; quia nullum est præmium eis post mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

4. Præterea, nihil regitur Dei providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipse intendit ; qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentia non gubernantur.

Sed contra est quod dicitur Matth., X, 29, quod unus ex passeribus non cadit super terram sine Patre cœlesti.

Præterea, bruta animalia sunt digniora aliis sensibilibus creaturis. Sed aliæ creaturæ cadunt sub divina providentia; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi inquantum participant naturam speciei, quæ est a Deo provisa et ordinata : et ad hunc providentiæ modum referuntur omnia qui in sacra Scriptura inveniuntur, quæ videntur importare providentiam Dei circa bruta, sicut illud (Psalm. CLXV, 9) : *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum*, et iterum (Psalm. CIII, 21) : *catuli leonum rugientes ut rapiant, et quærant a Deo escam sibi ;* et multa hujusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit : non enim potest esse ut sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde prædictus error derogat divinæ scientiæ, subtrahens ei ordinationem particularium, inquantum sunt particularia.

Unde alii dixerunt, quod brutorum actus sub providentia cadunt, et eodem modo sicut actus rationalium ; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quod non ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc etiam longe est a ratione : nec enim debetur pœna vel præmium nisi ei qui habet liberum arbitrium.

Et ideo dicendum, quod bruta et omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub divina providentia ; non tamen eo modo quo homines, et eorum actus : quia de hominibus etiam in sin-

gulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud; sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum ejus, sed in bonum alterius; sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalius ad pœnam ejus, vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non intendit universaliter a cura divina bruta amovere; sed quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta det homini legem, scilicet ut eis bene faciat, vel ab occisione eorum abstineat; quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisa, sed propter hominem.

Ad secundum dicendum, quod in piscibus et brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmioria subjiciant absquè alicujus demeriti vel meriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturæ : et ideo admiratur Propheta, si hoc modo etiam res humanæ gubernentur; quod est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo providentiæ requiritur quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in rebus humanis esset, res humanæ improvisæ viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

Ad quartum dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode : quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine ; et hoc est commune omnibus creaturis : quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsæ creaturæ pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationalium, quæ possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit.

## ARTICULUS VII. — *Utrum peccatores divina providentia regantur.*

(I part., quæst. xxii, art. 2.)

Septimo quæritur, utrum peccatores divina providentia regantur; et videtur quod non. Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur ab alio. Sed mali sibi relinquuntur; Psalm. lxxx, 13 : *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus suis*. Ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Præterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibeat. Sed Angeli custodientes, quandoque homines relinquunt, ex quorum voce habetur Jerem., li, 9: *Curavimus Babylonem, et non est cu-*

*rata; derelinquamus ergo eam.* Ergo mali divina providentia non gubernantur.

3. Præterea, illud quod datur bonis in præmium, non convenit malis. Sed hoc bonis in præmium repromittitur, quod a Deo gubernentur; Psalm. XXXIII, 16 : *Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum.* Ergo, etc.

Sed contra, nullus punit juste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus juste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo ipsi ejus regimini subduntur.

Respondeo dicendum, quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter : uno modo inquantum ipsi providentur; alio modo inquantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala præstantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanæ dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quæ eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur Rom., VIII, 28 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creaturæ rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quæ in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum; secundum quod in Psalm. XLVIII, 13, dicitur : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos : mali enim dum ab uno ordine providentiæ exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab ejus providentia alieni; sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et praecipue quantum ad reprobos.

Ad secundum dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur dimittere, inquantum ex justo Dei judicio permittunt eum cadere in culpam vel pœnam.

Ad tertium dicendum, quod specialis modus providentiæ repromittitur bonis in præmium; et hoc non competit malis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum universa corporalis creatura divina providentia gubernetur, media angelica creatura.* (I part., quæst. XXII, art. 3, et quæst. CX, art. 1.)

Octavo quæritur, utrum tota corporalis creatura gubernetur providentia divina, mediante angelica creatura : et videtur quod non. Quia Job, XXXIV, 13, dicitur : *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* super quo dicit Gregorius (XXXIV Moral., cap. XXVI, ante med.): *Mundum quippe per semetipsum regit, quem per se ipsum fabricatus est vel condidit.* Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

2. Præterea, Damascenus dicit, II lib. (cap XXIX non remote a princ.), quod non est conveniens alium esse factorem, et alium gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate. Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

3. Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit in lib. de Sacram. (lib. II de Sacram., part. II, cap. IX), quod divina providentia est ejus prædestinatio, quæ est summa sapientia et summa bonitas. Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli communicatur. Ergo nec providentia ; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

4. Præterea, secundum hoc corporales creaturæ reguntur providentia, quod ordinantur in finem per suas naturales operationes, quæ consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturæ determinatæ naturalium corporum, sed a Deo immediate ; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

5. Præterea, Augustinus, VIII super Genes. ad litteram (cap. IX), distinguit duplicem operationem providentiæ : quarum una est naturalis, alia voluntaria : et dicitur, quod naturalis est quæ lignis et herbis dat incrementum ; voluntaria vero est quæ est per Angelorum et hominum opera ; et sic patet quod omnia corporalia naturalis providentiæ operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis ; quia sic esset providentia voluntaria.

6. Præterea, illud quod attribuitur alii ratione suæ dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus (Matth., XVIII, super illud : *Angeli eorum semper vident, etc.*), *magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat Angelum ad sui custodiam deputatum.* Hæc autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo non sunt commissæ providentiæ et ordinationi Angelorum.

7. Præterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur ; quia aut defectus isti accciderent eis volen-

tibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturas in suo debito ordine; aut acciderent eis nolentibus; quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret.

8. Præterea, quanto aliqua creatura est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causæ autem inferiores tales effectus producunt, quod possunt conservari in esse, etiam remota operatione causæ producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per se ipsos subsistere possunt absque alterius causæ producentis gubernatione; et ideo non indigent per Angelos gubernari.

9. Præterea, divina bonitas ad suam manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov., XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Magis autem manifestatur divina bonitas, ut dicit Dionysius, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quæ eamdem naturam habent; et propter hoc etiam non facit omnes creaturas rationales vel per se existentes; sed quasdam rationales, et quasdam per se existentes, et alias existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad majorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quæ indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quæ nullo regimine indigent; et sic idem quod prius.

10. Præterea, duplex est creaturæ actus; scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat; quorum (1) forma dicitur primo primus, et esse secundo primus; secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi inquantum est causa operationis ejus aliquo modo. Ergo hujusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

11. Præterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturæ non gubernant creaturas corporales per influentiam luminis receptam, sive cognitionis; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse conjunctum mobili, ut probatur VII Phys. (comment. X): substantiæ autem spirituales his corporalibus non sunt conjunctæ. Ergo non eis mediantibus gubernantur.

12. Præterea, secundum Augustinum, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc ostendatur magis ejus potentia. Sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur ejus providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat corporalia mediantibus spiritualibus.

13. Præterea, Boetius in lib. III de Consol. (prosa XII parum

(1) *Al.* quo.

ante med.) dicit: *Deus per se solum cuncta disponit.* Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI Dialog. (cap. v non procul a fin.): *In hoc mundo visibili nihil per creaturam invisibilem disponi potest.*

Præterea, Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. v): *Omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitæ reguntur.*

Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. LXII a med.), dicit, quod *Deus quædam facit per se ipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas*; *alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni odorem, et usque ad numerum capillorum nostrorum divina providentia procedente.* Sed creatura administrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

Præterea, Num., XXII, super illud: *Balaam surrexit mane, et strata, etc.*, dicit Origenes in Glossa (homil. XIV in Num., a med.): *Opus est mundo Angelis, qui super bestias sunt, et præsunt animalium nativitati, virgultorum, plantarum, et ceterorum incrementis.*

Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quæ ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

Præterea, in omnibus coordinatis ad invicem prima agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiæ spirituales sunt priores corporalibus, utpote primo principio propinquiores. Ergo per actiones spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

Præterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus quo Deus universum; in quo etiam anima præ Angelis est ad imaginem Dei. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus, qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animæ. Ergo et Deus regit creaturas corporales mediantibus spiritualibus.

Præterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animæ sensibilis et vegetabilis: et Deus quasdam operationes exercet immediate, sicut beatificare animas, et illa quæ agit in substantiis summis. Ergo aliquæ operationes ejus erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis.

Præterea, prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in lib. de Causis (prop. I) dicitur. Sed si Deus immediate omnia guber-

naret, tunc secundæ causæ nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

Præterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum; aliquid etiam non rectum sed regens, scilicet Deus. Ergo aliquid est regens et rectum, quod est medium inter utraque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

Respondeo dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius (cap. IV cœlestis Hier., parum a princ.) et Augustinus (Enchir., cap. XXIII) dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suæ bonitatis, secundum quod possibile est creaturæ, alteri communicare. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum; unde et divinæ bonitati congruebat ut utraque creaturæ communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quæ magis sunt soli conformiora, plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum alii. Unde et in ordine universi creaturæ superiores ex influentia divinæ bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonæ sunt; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quæ extremum modum participationis divinæ bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent; et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit (XII super Genes., cap. XVI, in med.), et Philosophus (III de Amima, comm. XIX). Inter superiores autem creaturas maxime propinquæ sunt Deo creaturæ rationales, quæ ad Dei similitudinem sunt, vivunt, et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eumdem modum influendi retineant quo influit Deus; scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturæ; unde omnes inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per creaturas corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animæ tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis; unde et particularem cognitionem habent, ut dicit Dionysius (cap. XII cœlestis Hierar., et cap. XV, non procul a princ.); et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca; scilicet ad res humanas, et ad ea quæ in usum vitæ humanæ venire possunt. Sed providentia An-

gelorum universalis est, et extenditur super omnes creaturas corporales; et ideo tam a Sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrentur mediantibus Angelis hujusmodi corporalia per viam motus tantum; scilicet inquantum movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

Ad primum ergo dicendum, quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens; ut si dicatur, Hic faber cultellum facit, non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi instrumentis Deus agit; sed excluditur regimen alterius principaliter agentis.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem ejus in finem. Ordo autem rei ad finem præsupponit ejus esse; sed esse nihil aliud præsupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductæ sunt, est illius solius causæ quæ nullam aliam præsupponit; sed gubernatio potest esse illarum causarum quæ alias præsupponunt; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt; et ideo inter nomina quæ de Deo dicuntur, talis apparet differentia; quod illa quæ absolute aliquam perfectionem exprimunt, creaturis sunt communicabilia; illa vero quæ exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo creaturæ, communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia, summa bonitas, et hujusmodi. Et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturis non communicetur, tamen providentia communicari potest.

Ad quartum dicendum, quod quamvis institutio naturæ, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen earum motus et actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricolæ adjuvantur, ut in actum exeant; unde, sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis administratio creaturæ corporalis administratur.

Ad quintum dicendum, quod naturalis providentiæ operatio dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis; quia alicujus

operationis divinæ providentiæ subjacentis proximum principium est natura, alicujus vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina; unde ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod, sicut omnia corporalia divinæ providentiæ subjacent, et tamen dicitur ea esse de hominibus tantum, propter specialem providentiæ modum; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita; quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

Ad septimum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quæ divinæ voluntati conformantur perfecte.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica (lib. VI, cap. I et II), nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa ejus inquantum hujusmodi. Sed in causis inferioribus quædam sunt causa fiendi, quædam essendi : et dicitur causa fiendi quæ educit formam de potentia materiæ per modum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rei est illud a quo esse rei dependet per se : sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse ejus; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturæ omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

Ad nonum dicendum quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante : hoc enim rationi creaturæ repugnat, quæ, inquantum hujusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

Ad decimum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum : et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicujus quantum ad motum et operationem, quod non sit causa ejus quantum ad esse.

Ad undecimum dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus : nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporalibus conjungatur, sed eis solum quæ immediate movet; scilicet corporibus primis : nec eis conjunguntur ut formæ, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

Ad duodecimum dicendum, quod divinæ providentiæ et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate : quia secundum hoc, quantum ad plura divinæ bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod cum per alterum aliquid fieri dicitur, hæc præpositio *per* importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum,

potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicimus aliquid fieri : vel secundum quod exit ab operante : et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agentis, ut agat; sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero causa est operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly *per* denotat causam dispositionis divinæ, secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere : quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem.

ARTICULUS IX. — *Utrum divina providentia corpora inferiora disponat per corpora cœlestia.* (I part., quæst. XXII, art. 3, et quæst. CXV, art. 3.)

Nono quæritur, utrum divina providentia disponat corpora inferiora per corpora cœlestia; et videtur quod non. Quia dicit (1) Damascenus in II lib.: *Nos autem dicimus, quoniam ipsa,* scilicet superiora corpora, *non sunt causæ alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur.* Ergo, cum hæc inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

2. Sed dicendum, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem. — Sed contra, si effectus corporis cœlestis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si hæc inferiora per illa superiora gubernentur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis cœlestis reducere. Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernentur.

3. Præterea, ad completionem alicujus actionis sufficit agens et patiens. Sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activæ naturales, et etiam passivæ. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis cœlestis; ergo non disponuntur mediantibus corporibus cœlestibus.

4. Præterea, Augustinus dicit, quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corporalia; aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiæ. Sed cœlestia corpora sunt corpora pura. Ergo non habent virtutem agendi in hæc inferiora; et sic inferiora eis mediantibus non disponuntur.

5. Præterea, si corpus cœleste agit aliquid in hæc inferiora;

(1) *Al.* ut dicit.

aut agit inquantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Non inquantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum (alium Auctorem lib. de Spiritu et Anima, cap. XVI). Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeæ virtuti debet attribui actio; et sic idem quod prius.

6. Præterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut Commentator dicit in lib. de substantia Orbis (cap. II), formæ corporales præsupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formæ sunt principia actionum; et sic nullum corpus agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem; et sic idem quod prius.

7. Præterea, in libro II de Causis, super illa propositione: *Omnis anima nobilis tres habet operationes*, dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quæ est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere nisi per aliquam divinam virtutem in eo existentem; et sic idem quod prius.

8. Præterea, illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quæ sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius cœli; quia virtus illa est extensa in materia; quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis cœlestis: et ita non gubernantur hæc inferiora in suis motibus per corpora cœlestia.

9. Præterea, Augustinus in lib. de Civit. Dei (V, cap. VI circa fin.) dicit: *Nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi possunt*. Ergo per superiora corpora inferiora influxum non habent; et sic idem quod prius.

10. Præterea, causa prima plus influit in causatum causæ secundæ quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio de Causis (propos. I). Sed si inferiora corpora per superiora disponuntur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causæ primæ respectu inferiorum virtutum, quæ erunt sicut causæ secundæ. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum cœlestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora corpora per superiora disponantur.

11. Præterea, motus cœli est naturalis, ut in I Cœli et Mundi (com. LXXVIII et sequent.) dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electus; et ita quæ per ipsum causantur, non causan-

tur ex electione ; et ita non subdentur providentiæ. Sed inconveniens est inferiora corpora non gubernari providentia. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

12. Præterea, posita causa ponitur effectus. Ergo esse causæ est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu cœli, qui est necessarius, cum sit naturalis, et sic idem quod prius.

13. Præterea, id propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora cœlestia, ut dicitur Deuteronom., IV, 19 : *Ne forte, elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus.* Ergo homo est dignior corporibus cœlestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora cœlestia non influunt in corpus humanum ; et eadem ratione, nec in alia corpora, quæ sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

14. Sed dicendum, quod homo est nobilior corporibus cœlestibus quantum ad animam, non quantum ad corpus. — Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem perfectionem quam corpus cœli ; forma enim cœli est pure corporalis, qua rationalis anima est multo nobilior. Ergo et corpus humanum est nobilius corpore cœlesti.

15. Præterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis cœlestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis ; sicut corpus cœleste quando ad humiditatem movet, tunc medicus intendit digerere materiam desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore cœlesti in contraria dispositione. Ergo corpora cœlestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

16. Præterea, cum omnis actio sit per contactum ; quod non tangit, non agit. Sed corpora cœlestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea ; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod corpora cœlestia tangunt, sed per medium. — Sed contra, quandocumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum ; sicut ignis citius calefacit aerem quam nos. Sed effectus solis et stellarum non possunt recipi in orbibus inferioribus, quia sunt de natura quintæ essentiæ, et ita non sunt susceptiva caloris aut frigiditatis, aut aliarum dispositionum quæ in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest,

eis mediantibus, a supremis corporibus in hæc inferiora actio provenire.

18. Præterea, ei quod est medium providentiæ, providentia communicatur. Sed providentia non potest communicari corporibus cœlestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., (cap. IV) : *Corpora infirmiora et crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur*. Sed corpora cœlestia subtiliora sunt et potentiora quam hæc inferiora. Ergo hæc reguntur per illa.

Præterea, Dionysius dicit VIII (V) cap. de divin. Nomin., quod radius solaris generationi visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. Ergo et omnes alii effectus educuntur a divina providentia mediantibus corporibus cœlestibus.

Præterea, secundum Philosophum in II Metaph. (com. IV), illud quod est primum in aliquo genere, est causa illorum quæ sunt post in illo genere. Sed corpora cœlestia sunt prima in genere corporum ; et motus eorum sunt primi inter motus alios corporales : ergo sunt causa corporalium quæ hic aguntur ; et sic idem quod prius.

Præterea, Philosophus in II de Generatione (com. LVI) dicit quod latio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus ; unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum prædictum. In lib. etiam de Animalibus dicit, quod omnes diversitates quæ sunt in conceptionibus, sunt ex corporibus cœlestibus. Ergo eis mediantibus, hæc inferiora disponuntur.

Præterea, Rabbi Moyses dicit, quod cœlum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab animali mediante corde. Ergo omnia alia corpora gubernantur a Deo mediante cœlo.

Respondeo dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, reputaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, aut multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cujus signum est, quod non eumdem modum actionis habent in omnibus, nec ad eumdem terminum perveniunt actiones ipsarum ; alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis ; quod non esset, nisi agerent inquantum sunt ab alio regulata. Actio au-

tem principalis agentis non reducitur, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso ; sicut effectus artis non debet attribui serræ artificis : unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia.

Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia : ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens : formæ autem illæ ponebantur esse immobiles : unde oporteret ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus ; contrarium tamen videmus ad sensum.

Unde oportet ponere, principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quæ non semper eodem modo se habeant : oportet ea tamen semper manere prima principia generationis et corruptionis ut generatio continua esse possit : et ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum ; ut, per accessum et recessum et motus varios et contrarios, contrarii et diversi effectus fiant in his inferioribus. Et hujusmodi sunt corpora cœlestia ; et ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas.

Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim inferiora in corpora cœlestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur ; unde priora in corporibus dicebant esse priora in entibus. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne enim quod movetur, oportet in immobile principium reduci ; cum nihil a se ipso moveatur, et non sit abire in infinitum. Corpus autem cœleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiæ ejus, movetur tamen secundum locum : unde oportet in aliquod primum principium reductionem fieri ; ut sic ea quæ alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum ; et ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora cœlestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem ; sicut Avicenna dicit in sua Metaphys. (lib. IX, cap. v), quod ex eo quod est commune omnibus corporibus cœlestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima ; et ex his quibus corpora cœlestia differunt ab invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus : ut sic cœlestia corpora sint media inter Deum et ista corpora inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc alienum

est a fide, quæ ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem. Unam autem naturam moveri ab altera, præsuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturæ ex divino opere attributis, non est contra fidem; et ideo ponimus corpora cœlestia esse causam inferiorum per viam motus tantum; et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus cœlestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducentem necessitatem. Corpora autem cœlestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quæ in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur; unde virtutes cœlestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes; et hoc est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia (lib. de Divinationibus per somnium, articul. II) quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quæ tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones istæ quæ contrariantur cœlesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatæ a corpore cœlesti, sed ex divina operatione, per quam ignis est calidus effectus, et aqua frigida, et sic de aliis; et sic non oportet omnia impedimenta hujusmodi in causas cœlestes reducere.

Ad tertium dicendum, quod virtutes activæ in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde, sicut instrumentum non movet nisi motum a principali motore et agente, ita nec virtutes inferiores activæ agere possunt nisi motæ a corporibus cœlestibus.

Ad quartum dicendum, quod illa objectio tangit quamdam opinionem quæ habetur in lib. Fontis vitæ, quæ ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quæ in materia est, impedit formam ab actione; et quod omnis actio quæ attribuitur corpori, est alicujus virtutis spiritualis operantis in ipso corpore, et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum; dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus igne. Sed hæc positio stulta est, cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et Sanctorum. Unde dicimus, quod licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod autem inducitur, quod corpora tantum aguntur et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus (lib. II, cap. XXVII), quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per

hoc tamen non excluditur quin agunt secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I de Generatione (comm. XLIII et L); et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur; et ideo corpus non agit inquantum est corpus, sed inquantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal, sed inquantum est homo; et similiter ignis non calefacit inquantum est ignis, sed inquantum est calidus; et similiter est de corpore cœlesti.

Ad sextum dicendum, quod dimensiones præintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est ens in actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur quod, si materia vel dimensiones in materia præexistentes non agunt, forma non agat; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiuntur, forma non patiatur; et tamen forma corporis cœlestis non inest ei mediantibus hujusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem (in lib. de substantia Orbis).

Ad septimum dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, alis ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus; secundum intelligentia; tertium vero anima: unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causæ primæ; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiæ; et tertius, qui est movere, attribuitur animæ. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causæ primæ, et sic habet aliquid de operatione ejus; sicut etiam inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed etiam dat esse; et anima, quæ est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis; sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat, quod est actio divina; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam corporis cœlestis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat; sed etiam causæ inferiores per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activæ et passivæ creaturis a Deo collatæ, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit; unde ipse dicit in III de Trinit. (cap. IX circa princ.), quod sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mun-

dus gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activæ corporum cœlestium, quæ sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales, inquantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quæ sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diversitatem ad vires cœlestes reducere; omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quæ est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit præter intentionem naturæ particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quæ intenderet femineum sexum, generatio feminæ esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit præter intentionem naturæ particularis, ratione cujus femina dicitur mas occasionatus; tamen est de intentione naturæ universalis, quæ est vis corporis cœlestis, ut Avicenna dicit (lib. VI Metaphysic., cap. v). Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus cœlestis neque particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore cœlesti ad contrarium, propter materiæ indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem cœlestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturæ materia separatur, cujus una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus masculinus, in altera femineus; sive corpus cœleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus cœleste disponit ad femineum sexum.

Ad decimum dicendum, quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causæ secundæ; tamen magis similatur causæ secundæ, quia per eam determinatur quodammodo actus primæ causæ ad hunc effectum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus cœlestis, secundum quod est actus corporis mobilis, non sit actus volun-

tarius; secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, id est ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quæ ex motu illo causantur, sub prudentia cadere possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causæ primæ non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus cœleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis ejus est bonitas divina. Et iterum, quod homo sit nobilior cœlesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animæ rationalis. Et præterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus cœleste, nihil prohibet tamen corpus cœli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, inquantum, scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum; et sic etiam ignis, inquantum est actu calidum, agit in corpus humanum, inquantum est calidum potentia.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis, et est substantia quædam et est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est nobilior forma cœlesti; non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem cœleste, quia perfectum est, non requirit aliam substantiam spiritualem quæ perficiat ipsum ut forma, sed quæ perficiat ipsum ut motor tantum; et hæc perfectio secundum naturam nobilior est quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerunt, motores orbium conjunctos esse formis eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Gen. ad litteram (lib. II, cap. XV, et in Ench., cap. LVIII). Hieronymus etiam asserere videtur, Eccle., I, super illud: *Lustrans universa in circuitu, etc.* (super illud, *Vadit ad austrum, et gyrat*), Glossa: *Spiritum solem nominavit, quod sicut animal spiret et vigeat.* Damascenus tamen in II lib. (cap. VI, circa fin.) dicit contrarium. *Nullus, inquit, animatos cœlos vel luminaria existimet: inanimati enim sunt et insensibiles.*

Ad decimumquintum dicendum, quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activæ alicujus corporis cœlestis, habet causam in cœlo: per motum enim primum ponitur a philosophis quod conservantur res inferiores in suis actionibus; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicujus corporis cœlestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunæ, habet etiam aliquam causam cœlestem; et sic etiam sanitas quæ consequitur, non omnino contrariatur actioni corporis cœlestis, sed habet aliquam radicem.

Ad decimumsextum dicendum, quod corpora cœlestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I de Ge-

nerat. (com. XXXIII et XLV); nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; et ideo quandoque alio modo recipitur, in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis ferrum defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante reti quod non stupefacit, ut dicit Commentator in VIII Physic. (com. XXXVII). Corpora autem cœlestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut hæc inferiora.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod hæc inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur; sed quia efficiuntur divinæ providentiæ instrumenta; sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

ARTICULUS X. — *Utrum humani actus a divina providentia gubernentur mediis corporibus cœlestibus.* (I part., quæst. XXII, art. 3, et quæst. CXV, art. 4.)

Decimo quæritur, utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus cœlestibus; et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. II orthod. Fidei, cap. VII, a med.), quod corpora cœlestia constituunt in nobis habitus et complexiones et dispositiones. Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quæ sunt principia horum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur a Deo.

2. Præterea, dicitur in sex Principiis, quod anima conjuncta corpori complexionem corporis imitatur. Sed corpora cœlestia imprimunt in complexionem humani corporis. Ergo et in ipsam animam; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

3. Præterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animæ est prius quam ejus potentiæ, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animæ oriantur. Cum igitur corpora cœlestia imprimant in ipsam essentiam animæ rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit); videtur quod corpora cœlestia imprimant in intellectum et voluntatem; et sic sunt principia horum actuum.

4. Præterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis. Sed corpus cœli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiæ moventis; et motus ejus non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus ejus non solum agit in vir-

tute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud cœleste præeminet humano corpori, ita spiritus ille præeminet spiritui humano. Ergo, sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam; et ita videtur quod corpora cœlestia sint principia horum actuum.

5. Præterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad discenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam quod sint medici, et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proximi agentis; quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quædam ad quæ parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod hæc diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora cœlestia. Nec potest dici, quod hujusmodi dispositiones sint in animabus, mediantibus propriis corporibus: quia ad hujusmodi inclinationes nihil operantur corpore qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et hujusmodi animæ passiones. Ergo corpora cœlestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur.

6. Præterea in humanis actibus isti videntur ceteris præeminere, scilicet regnare, regere bella, et hujusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in lib. I de definitionibus : *Deus fecit regnare orbem super regna et bella.* Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur.

7. Præterea, facilius est transformare partem quam totum. Sed ex virtute corporum cœlestium quandoque movetur tota multitudo unius provinciæ ad bellandum, ut philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum cœlestium commovetur aliquis homo particularis.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II lib. (cap. VII, a med.) : *Nostrorum actuum nequaquam sunt causa,* scilicet corpora cœlestia : *nos enim liberi arbitrii a conditore facti sumus; domini nostrorum existimus actuum.*

Præterea, ad hoc etiam est quod Augustinus determinat in XV de Civit. Dei (cap. IX), et in fine super Genes. ad litteram; et quod Gregorius determinat in homilia Epiphaniæ (hom. X in Evang.).

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis veritatem oportet scire qui dicuntur actus humani : dicuntur enim illi proprie actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem, seu per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quæstio versatur. Actus enim aliqui sunt in homine non subjacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivæ et generativæ potentiæ; et hujusmodi actus eodem modo subjacent virtutibus cœlestibus sicut et alii corporales actu.

De actibus humanis vero prædictis fuit error multiplex. Qui-

dam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et hujus positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in V de Civit. Dei (cap. IX). Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III de Anima (com. LIV) probatur; unde oportet ejus actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum.

Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora cœlestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animæ corporales esse, et ita actionibus corporum cœlestium subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in III de Anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio ejus non est corporalis; sed, sicut dicitur in XVI de Animalibus, *quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore;* unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia materialia reducantur.

Et ideo Avicenna ponit in sua Metaphysic. (lib. IX, cap. IV), quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita et corpus cœleste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora cœlestia, ita actiones animæ omnes reducuntur in animas cœlestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quæ est in nobis, causatur a voluntate animæ cœlestis. Et istud potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis; quem ponit esse in conjunctione animæ humanæ ad animam cœlestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est objectum ejus, sicut visibile est objectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis; quia non agit efficiens, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam ejus.

Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanæ vitæ; ejus enim visione perfruentes beatificantur; et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quæ sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis; quamvis in aliquo respectu intellectus voluntatem præcedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, remotiores sunt corporales vires; et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur, purgamur et perficimur: sed cœlestia corpora, quæ sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiæ animæ redundat in aliam, contingit quod impressio

corporis cœlestis redundat in intellectum quasi per accidens, et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva motiva, per modum quo objectum movet potentiam; quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in III de Anima (com. XXXIX); et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod læso organo phantasiæ, de necessitate impeditur actio intellectus; et secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis cœlestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora per se; et dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis; sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis; sed e converso; quia appetitus superior movet inferiorem appetitum, sicut sphæra sphæram, ut dicitur in III de Anima (comm. LXXVII); et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem iræ vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi hujusmodi perturbationem, ut dicitur Genes., IV, 7: *Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius*. Et ideo ex corporibus cœlestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dicit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis (in corp. art.) patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem; sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quæ voluntatis sunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus cœleste posset imprimere per se in animam: impressio autem corporis cœlestis non pervenit ad animæ essentiam nisi per accidens; scilicet nisi per corporis unionem, cujus ipsa est, actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animæ secundum quod est corpori conjuncta; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus cœleste non potest agere nisi in corpus: et ideo etiam actio quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante; sed in corpora utroque modo actio ejus pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares; scilicet calidum et humidum, et hujusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad

speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus cœlestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido et frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum; et per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquitur a corpore cœlesti, ex quo contingit ut anima ei conjuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si oportet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, inquantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes prædictas; et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus cœleste, quam de uno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam; et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moveretur; quamvis de uno posset magis accidere.

# QUÆSTIO VI

## DE PRÆDESTINATIONE

*(In sex articulos divisa.)*

Primo enim quæritur, utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet; 2° utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis; 3° utrum prædestinatio certitudinem habeat; 4° utrum prædestinatorum numerus sit certus; 5° utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio; 6° utrum prædestinatio juvari valeat precibus Sanctorum.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.*

Quæstio est de prædestinatione. Et primo quæritur, utrum prædestinatio pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem; et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. Quia, ut dicit Augustinus in lib. de Prædestinatione Sanctorum, prædestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et prædestinatio.

2. Præterea, prædestinatio videtur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Ephes., I, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti ;* quia iidem dicuntur

electi et prædestinati. Sed electio, secundum Philosophum (in VI et X Ethic.), magis est appetitus quam intellectus. Ergo et prædestinatio magis ad voluntatem quam ad scientiam pertinet.

3. Sed dicendum, quod electio prædestinationem præcedit, nec est idem ei. — Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non præcedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Si igitur electio prædestinationem præcedit, prædestinatio non potest ad scientiam pertinere.

4. Præterea, si prædestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse prædestinatio quod præscientia; et sic quicumque præsciret salutem alicujus, prædestinaret illum. Sed hoc est falsum. Prophetæ enim præsciverunt salutem gentium, quam non prædestinàverunt. Ergo, etc.

5. Præterea, prædestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione voluntatis. Ergo magis prædestinatio pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

6. Præterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia respicit effectus tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quæ sunt vel fuerunt; voluntas vero respicit æqualiter effectum præsentem et futurum. Sed prædestinatio dicit effectum in præsenti et in futuro; unde et ab Augustino dicitur (lib. de bono Perseverantiæ, cap. XXIV), quod prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio pertinet ad voluntatem.

7. Præterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas, prædestinatio vero respicit id quod fiendum est. Ergo prædestinatio ad scientiam non pertinet.

8. Præterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota; sicut homo generatur ab homine magis quam a generante sole. Sed præparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo præparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed prædestinatio est præparatio ad gratiam et gloriam, ut dicit Augustinus (ibidem). Ergo, etc.

9. Præterea, quando multi motus ordinantur ad unum tantum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiæ ordinatur primo alteratio, secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid præparandum ordinatur primo motus scientiæ, secundo motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; et ita prædestinatio in voluntate esse videtur.

10. Præterea, si unum contrariorum maxime appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divinæ præscientiæ: malos enim dicimus præscitos. Ergo præscientia non respicit bona. Prædestinatio autem

est de bonis salutaribus tantum. Ergo prædestinatio non pertinet ad præscientiam.

11. Præterea, illud quod proprie dicitur glossa non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I Cor., VIII, 3 : *Si quis diligit Deum hic cognitus est a Deo*, id est approbatus ; et II Tit., II, 19 : *Novit Dominus qui sunt ejus*, id est approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed prædestinatio est proprie de bonis. Ergo, etc.

12. Præterea, præparare est motivæ virtutis, quia ad opus pertinet. Sed prædestinatio est præparatio, ut dictum est (in argum. VI et VIII). Ergo prædestinatio ad virtutem motivam pertinet : ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

13. Præterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quæ est exemplata a divina, videmus quod præparatio est voluntatis, et non scientiæ. Ergo et in præparatione divina erit similiter : et sic idem quod prius.

14. Præterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem ; sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid de Deo dictum, cui ejus effectus appropriatur. Sed gratia et gloria sunt effectus prædestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo et prædestinatio ad voluntatem pertinet, et non ad scientiam.

1. Sed contra est quod dicit Glossa (ord. ex Augustino in lib. de bono Perseverantiæ, cap. XIV, super illud Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit, etc.*) : *Prædestinatio, inquit, est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, etc.*

2. Præterea, omne prædestinatum est scitum, sed non e converso. Ergo prædestinatio est in genere sciti. Ergo et prædestinatio erit in genere scientiæ.

3. Præterea, magis est ponendum unumquodque in genere ejus quod convenit ei semper, quam in genere ejus quod non convenit ei semper. Sed prædestinationi convenit semper id quod est ex parte scientiæ : semper enim prædestinationem præscientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam oppositio gratiæ, quæ est per voluntatem : quia prædestinatio est æterna, appositio autem gratiæ temporalis. Ergo prædestinatio magis debet poni in genere scientiæ quam voluntatis.

4. Præterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, quæ ad rationem magis pertinent quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI Ethic. (cap. IV et V). Sed prædestinatio importat principium operativum et cognitivum : quia et est præscientia et præparatio, ut ex definitione inducta (in argum. 1 *Sed contra*) patet. Ergo prædestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

5. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed prædes-

stinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiæ, quia Deus præscit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod prædestinatio sit in genere scientiæ.

Respondeo dicendum, quod destinatio, unde nomen prædestinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem : unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimus destinare; secundum illud II Machab., VI, 20, de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo *non admittere illicita propter vitæ amorem.* Sed hæc præpositio *præ*, quæ adjungitur, adjungit ordinem ad futurum; unde cum destinare non sit nisi ejus quod est, prædestinare potest esse etiam ejus quod non est : et quantum ad hæc duo prædestinatio sub providentia collocatur ut pars ejus. Dictum est enim in præcedenti quæst. de Providentia, quod ad providentiam pertinet directio in finem : providentia etiam a Tullio (lib. II de Inventione) ponitur respectu futuri; et et a quibusdam definitur, quod providentia est *præsens notio futurum pertractans eventum.* Sed tamen prædestinatio quantum ad duo a providentia differt : providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia sive irrationabilia, sive bona, sive mala; prædestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creaturæ, utpote gloriam; et ideo prædestinatio non est nisi hominum, et eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad fidem est duo considerare : scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis : non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines et beatitudinem ordinantur. Sed prædestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet prædestinatio ad ordinis exitum vel eventum : quod enim aliqui finem gloriæ consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiæ divinitus datæ. Unde, sicut de providentia, supra, art. 1 et 2 præc. quæst., dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia (1) cujus est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam et prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem præexigitur voluntas finis : nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult : unde etiam perfecta prudentiæ electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. XII et XIII) : per virtutem enim

(1) *Al.* sicut et providentia.

moralem affectus alicujus in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem prædestinatio ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem ejus ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur : et ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde, sicut prudens non ordinat in finem nisi inquantum est temperatus vel justus; ita Deus non prædestinat nisi inquantum est diligens. Præexigitur etiam et electio; per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur. Hæc autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quæ posset ad amorem incitare : quia *antequam nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui;* ut dicitur Roman., IX, 2. Et ideo prædestinatio præsupponit electionem et dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur : scilicet consecutio finis, qui est glorificatio; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ; quod ad vocationem pertinet; unde et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animæ ita est quod præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti : et quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis; ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens; et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione prædestinationis quandoque ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio non est idem electioni, sed præsupponit eam, ut dictum est, in corp. art.; et inde est quod prædestinati etiam electi dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod cum electio sit rationis et voluntatis, dilectio semper electionem præcedit, si referantur ad idem; sed si ad diversa, tunc non est inconveniens quod electio præcedat prædestinationem, quæ dilectionis rationem importat : electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur : prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem; et ideo electio in proposito prædestinationem præcedit.

Ad quartum dicendum, quod prædestinatio, quamvis ponatur in genere scientiæ, tamen aliquid supra scientiam et supra præscientiam addit; scilicet directionem vel ordinationem in finem; sicut etiam prudentia supra cognitionem; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens; ita nec omnis præsciens est prædestinans.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiæ inquantum hujusmodi, est tamen de ratione

scientiæ inquantum est dirigens et ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non inquantum est animal, sed inquantum est rationale.

Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum præsentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod prædestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen prædestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex præpositione designatur, quæ importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in præsenti, et habere effectum præsentem; quia in præsenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum præsentis vitæ, sive sit præsens, sive præteritum, sive futurum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia inquantum est scientia, non respiciat facienda, tamen scientia practica respicit facienda; et ad talem scientiam prædestinatio reducitur.

Ad octavum dicendum, quod præparatio importat proprie dispositionem potentiæ ad actum. Est autem duplex potentia : scilicet activa, et passiva : et ideo duplex est præparatio : una patientis, secundum quem modum dicitur materia præparari ad formam : alia agentis, secundum quam dicitur quod aliquis se præparat ad agendum aliquid; et talem præparationem prædestinatio importat, quæ nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicujus in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas; ut ex dictis patet (in argum. *Sed contra*); et ideo secundum rationem inductam prædestinatio principalius rationi quam voluntati attribuitur.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod mala appropriantur præscientiæ; non quod præscientia sit magis proprie de malis quam de bonis; sed quia bona in Deo habent aliquid aliud respondens quam præscientia, mala autem non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam æque convenit definitioni, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

Ad undecimum dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

Ad duodecimum dicendum, quod præparare vel ordinare est motivæ potentiæ tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in III de Anima (comment. xlviii et seq.).

Ad decimumtertium dicendum, quod in ratione humana ita est, quod præparatio, secundum quod importat ordinationem

vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus ejus ad effectum : quia idem est effectus scientiæ, potentiæ et voluntatis; sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quem prædestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiæ, inquantum est dirigens, magis congruit quam cum respectu potentiæ et voluntatis ; et ideo prædestinatio ad scientiam reducitur.

Alia concedimus (1) : quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter prædicari.

Ad tertium posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur prædestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

Ad ultimum etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur prædestinationi, sed electioni; quia qui eligit, alterum accipit et alterum rejicit, quod dicitur reprobare; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem ; est enim reprobare quasi refutare ; nisi forte dicatur reprobare idem quod judicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad præscientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpæ ; non enim vult culpam, sicut gratiam. Et tamen reprobatio etiam dicitur præparatio quantum ad pœnam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

## ARTICULUS II. — *Utrum præscientia meritôrum causa sit prædestinationis.* (I part., quæst. XXIII. art. 5.)

Secundo quæritur, utrum præscientia meritorum sit causa vel ratio prædestinationis ; et videtur quod sic. Quia Rom., XV, super illud, *Miserebor cujus miserebor,* dicit Glossa Ambrosii : *Misericordiam illi præparabo, quem scio post errorem toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum, et non dare illi cui non dandum est; ut eum vocet quem sciat obedire, illum vero non, quem sciat non obedire.* Sed obedire, et toto corde converti ad Deum, ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo præscientia meriti vel demeriti est causa vel ratio quare Deus proponat alii misericordiam facere, et alium a misericordia excludere ; quod est prædestinare vel reprobare.

2. Præterea, prædestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanæ; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem; quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri,

(1) *Al.* Alia concedimus. Ad primum et secundum, quamvis ad secundum posset dici. *Item :* Ad argumenta in contrarium. Ad primum, etc.

ut dicitur I Timoth., II; et sic sequeretur quod omnes essent prædestinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus (lib. II orthod. Fidei, cap. XXIX in fine), est ex nostra causa; scilicet in quantum nos habemus diversimode ad merendam salutem vel damnationem. Ergo merita nostra præscita a Deo, sunt causa prædestinationis.

3. Præterea, prædestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana. Sed salutis humanæ causa est humanum meritum; scientia etiam est causa et ratio voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo præscientia meritorum causa est prædestinationis; cum duo eorum quæ præscientia continet, sint causa illorum duorum quæ in prædestinatione continentur.

4. Præterea, reprobatio et prædestinatio significant divinam essentiam, et connotant effectum in creatura. In essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas prædestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sic considerati, sunt ex parte nostra. Ergo ex parte nostra est quod prædestinati et reprobi ab invicem segregentur, quod per prædestinationem fit. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, sicut sol, quantum est de se, universaliter se habet ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint lumen ejus æqualiter percipere; ita Deus æqualiter se habet, quamvis non omnia æqualiter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a Sanctis et Prophetis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia alia corpora, sol non est causa hujus diversitatis, quod aliquid sit tenebrosum et aliquid luminosum; sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa hujus diversitatis, quod aliqui salvantur, quidam autem damnantur, aut quod quidam prædestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra; et sic idem quod prius.

6. Præterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe se communicare, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia non est capax ejus. Sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam prædestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita præscita causa sunt quare aliqui prædestinantur, et aliqui non.

7. Præterea, ibi, Numer., III : *Ego tuli Levitas, etc.*, dicit Glossa Origenis (homil. III in Numeros, inter princ. et med.) : *Jacob, natu posterior, primogenitus judicatus est; ex proposito enim cordis*, *quod Deo patuit antequam in hoc mundo nascerentur*, *aut quidquam agerent boni vel mali, dictum est* : *Jacob dilexi*, *Esau odio habui*. Sed hoc pertinet ad prædestinationem Jacob, ut Sancti communiter exponunt. Ergo

præcognitio propositi quod habiturus erat Jacob in corde, fuit ratio prædestinationis; et sic idem quod prius.

8. Præterea, prædestinatio non potest esse injusta, cum universæ viæ Domini sint misericordia et veritas; nec potest ibi alia justitia attendi inter Deum et hominem quam distributiva; non enim ibi cadit commutativa justitia; cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Justitia autem distributiva, inæqualia nonnisi inæqualibus dat; inæqualitas autem non potest attendi nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo, quod Deus aliquem prædestinat et aliquem non, ex præscientia diversorum meritorum procedit.

9. Præterea, prædestinatio præsupponit electionem, ut supra, art. præced., dictum est. Sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur : nec in electione de qua loquimur, potest aliqua ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex prævisione meritorum procedit, et per consequens prædestinatio. Ergo, etc.

10. Præterea, Augustinus exponens illud Malach., I, 2 : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobavit, non potest esse injusta; venit enim ex occultissimis meritis. Sed hæc occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in præscientia. Ergo prædestinatio de præscientia meritorum venit.

11. Præterea, sicut se habet abusus gratiæ ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiæ ad effectum prædestinationis. Sed abusus gratiæ in Juda fuit ratio reprobationis ejus; secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut dicit Anselmus (de casu diab., cap. III), et Dionysius. Ergo et bonus gratiæ usus in Petro et alio quolibet, causa est quare ipse est electus vel prædestinatus.

12. Præterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod posssit ei mereri gratiæ continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse prædestinatum. Ergo prædestinatio potest ex meritis provenire.

13. Præterea, *prius est*, secundum Philosophum (in Postprædicamentis, cap. de prioritate), *a quo non convertitur consequentia*. Sed hoc modo se habet præscientia ad prædestinationem : quia omnia Deus præscivit quæ prædestinat; mala autem præscit quæ non prædestinat. Ergo præscientia est prius quam prædestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo præscientia est causa prædestinationis.

14. Præterea, nomen prædestinationis a destinatione vel

missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio præcedit : nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior prædestinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud (Roman., I, 12) : *Non ex operibus, sed ex vocante* (1), *etc.*, quæ sic dicit : *Sicut non pro meritis præcedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet, Jacob dilexi, etc., ita nec pro meritis futuris.* Et infra, super illud : *Numquid iniquitas est apud Deum ?* dicit Glossa : *Nemo dicat Deum, quia futura opera prævidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse.* Et sic non videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Præterea, gratia est effectus prædestinationis, et principium meriti. Ergo non potest esse quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Præterea, ad Tit., III, 5, dicit Apostolus : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos.* Ergo prædestinatio salutis humanæ non provenit ex præscientia meritorum.

Præterea, si præscientia meritorum esset causa prædestinationis, nullus esset prædestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt hujusmodi, sicut patet de pueris. Ergo præscientia meritorum non est causa prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causæ, oportet esse causam effectus; non tamen quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causæ de necessitate; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causæ primæ; cujus tamen causæ causa non est. In prædestinatione autem est duo considerare; scilicet ipsam prædestinationem æternam, et effectum ejus temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam : quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiæ causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quædam, inquantum per actus præparantur ad gratiæ susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam præcedant, sive sequantur, sint ipsius prædestinationis causa.

Ad inveniendum autem prædestinationis causam oportet accipere quod prius, art. præced., dictum est; scilicet quod prædestinatio est quædam directio in finem, quem facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest esse aliquid prædestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter : uno modo per modum debiti, alio modo per modum meriti. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter : uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem

(1) Al. *sed ex voluntate.*

ipse finis ultimus, qui est voluntatis objectum; et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut dicit Augustinus in lib. de libero Arbit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest: illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex præsuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ quod ei det equum. Finis autem divinæ voluntatis est ipsa ejus bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, inquantum est bonitas ejus in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cujusdam sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiæ et gloriæ sunt hujusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quæ ex liberalitate procedunt tantum, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. Et modo etiam prædicto potest solvi quædam controversia quæ inter quosdam versabatur; quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsa est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ. Media autem via est eligenda; ut ponatur, ea quæ sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quæ ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suæ voluntati, ad cujus expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod debitus gratiæ usus est

quoddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat : unde non potest esse quod ipse rectus gratiæ usus præscitus sit causa movens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit : *Dabo illi gratiam quem scio, etc.*, non intelligendum est quod perfecta cordis conversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam; sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis, accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cujus productionem divina voluntas gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

Ad tertium dicendum, quod scientia est movens voluntatem; sed non quælibet scientia, sed scientia finis, qui est objectum movens voluntatem ; et ideo ex cognitione suæ bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet ; et ex hoc procedit quod in alios diffundere velit; non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in prædestinatione includitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint causæ attributorum divinorum ; non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum secundum ea quæ in nobis sunt, sicut secundum causas; sed magis sicut secundum signa quædam causarum; et ideo non sequitur quod ea quæ ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reprobetur et alius prædestinetur.

Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quæ est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod jam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, inquantum omnibus æqualiter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem totum hoc pertinet quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quæ etiam præparatio gratiæ computatur.

Ad sextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, inquantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquæque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod est ejus capax; non autem requiritur de perfectionibus superadditis, inter quas sunt gratia et gloria; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod propositum cordis Jacob præscitum a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit; sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinavit : et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum

dilexit; quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia prævidit quod propositum cordis ejus fuit ad gratiæ susceptionem dispositio.

Ad octavum dicendum, quod in illis quæ sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem justitiæ distributivæ, si aequalibus inæqualia darentur; sed in his quae ex liberalitate donantur, in nullo justitiæ contradicit; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meæ libito voluntatis. Hujusmodi autem est gratia: et ideo non est contra rationem justitiæ distributivæ si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alicui non, nulla inæqualitate meritorum considerata.

Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum eligit, et alium reprobat, rationabilis est; nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum; sed in ipsa electione ratio est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit Augustinus (Enchirid., cap. cviii) vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

Ad decimum dicendum, quod in xli dist. I libri dicit Magister, illam auctoritatem esse retractatam ab Augustino in suo simili. Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis vel prædestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositivam.

Ad undecimum dicendum, quod præscientia abusus gratiæ non fuit causa reprobationis in Juda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione divina; unde potest esse causa prædestinationis.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum possit esse causa effectus prædestinationis, non tamen potest esse prædestinationis causa.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, tamen non sequitur quod sit eo modo prius quo causa prius dicitur; sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod præscientia sit causa prædestinationis.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

## ARTICULUS III. — *Utrum prædestinatio certitudinem habeat.*
(I part., quæst. xxiii, art. 7.)

Tertio quæritur, utrum prædestinatio habeat certitudinem, vel non; et videtur quod non. Nulla enim causa cujus effectus potest variari, habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus prædestinationis potest variari; quia ille qui est præ-

destinatus, potest non consequi effectum prædestinationis; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit (in lib. de Correctione et Gratia, cap. XIII, exponens illud quod habetur Apocal., III : *Tene quod habes*) : *Si* (*inquit*) *alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus*. Ex quo videtur quod unus potest amittere, et alius accipere coronam, quæ est prædestinationis effectus.

2. Præterea, sicut res naturales subduntur divinæ providentiæ, ita et res humanæ. Sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem divinæ providentiæ, qui ex suis causis necessario producuntur. Cum igitur effectus prædestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo prædestinationis non sit certus.

3. Præterea, si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventæ resistunt interdum actioni corporum cœlestium, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed prædestinationi divinæ nihil potest resistere : *Voluntati enim ejus quis resistet?* ut dicitur Rom., IX, 19. Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum, effectus ejus necessario producetur.

4. Sed dicebat, quod prædestinationis certitudo ad effectum, est cum præsuppositione causæ secundæ. — Sed contra, omnis certitudo quæ est cum suppositione alicujus, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum si sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita; propter hoc quod dispositio solis ad effectum prædictum præsupponit virtutem plantæ quasi causam secundam. Si igitur certitudo prædestinationis sit cum præsuppositione secundæ causæ, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates movetur si currit, et quod iste salvabitur, si præparabit se ; et ita non est in divina prædestinatione alia certitudo de salvandis quam in me; quod est absurdum.

5. Præterea, Job, XXXIV, 24, dicitur : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis :* quod exponens Gregorius (XXV Moral., cap. IX parum a princ.) dicit : *Locum vitæ, aliis cadentibus, alii sortiuntur*. Sed locus vitæ est ad quem prædestinatio ordinat. Ergo a prædestinationis effectu prædestinatus deficere potest; et sic non est certa prædestinatio.

6. Præterea, secundum Anselmum (in dialog. de Veritate, cap. XI), eadem est veritas prædestinationis, et propositionis de futuro. Sed propositio de futuro non habet certam et determinatam veritatem, sed variari potest, ut patet per Philosophum

in lib. Periher (cap. ult.), et in II de Generat., ubi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas prædestinationis certitudinem habet.

7. Præterea, aliquis prædestinatus quandoque est in peccato mortali; sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potuit autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, prædestinatio effectum suum non consequeretur. Ergo possibile est prædestinationem non consequi effectum suum.

8. Sed dicendum, quod cum dicitur quod prædestinatus in peccato mortali potest mori; si accipiatur subjectum prout stat sub forma prædestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera. — Sed contra, in formis illis quæ non possunt removeri a subjecto, non differt utrum aliquid attribuatur subjecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo hæc est falsa, Corvus niger potest esse albus. Sed prædestinatio est talis forma quæ non potest a subjecto vel prædestinato removeri. Ergo prædicta distinctio in proposito locum non habet.

9. Præterea, si æternum conjungatur temporali contingenti, totum erit temporale et contingens : sicut patet de creatione, quæ est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei æternam et effectum temporalem; et similiter missio, quæ importat effectum temporalem. Sed prædestinatio, quamvis importet aliquid æternum, tamen cum hoc etiam importat effectum temporalem. Ergo totum hoc quod est prædestinatio, erit temporale et contingens; et ita non habebit certitudinem.

10. Præterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed prædestinatio Dei de salute alicujus potest esse et non esse; sicut enim potuit ab æterno prædestinare et non prædestinare, ita et nunc potest prædestinare et non prædestinare; cum in æternitate non differant præsens, præteritum, et futurum. Ergo prædestinatio non habet certitudinem.

Contra est quod super illud quod dicitur Roman., VIII : *Quos præscivit et prædestinavit, etc.*, dicit Glossa (ord. ibi, et sumitur ex Augustino de bono Perseverantiæ, cap. XIV) : *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

Præterea, illud cujus veritas est immobilis, oportet esse certum. Sed veritas prædestinationis est immobilis, ut dicit Augustinus in lib. de prædestinatione Sanctorum. Ergo prædestinatio habet certitudinem.

Præterea, cuicumque convenit prædestinatio, ab æterno convenit. Sed quod est ab æterno, invariabile est. Ergo prædestinatio invariabilis est, et ita certa.

Præterea, prædestinatio includit præscientiam, ut patet ex

Glossa inducta in arg. 1 (*Sed contra*). Sed præscientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V de Consolat. (prosa VI). Ergo et prædestinatio.

Respondeo dicendum, quod duplex est certitudo; scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est; et quia certa existimatio habetur de re præcipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine causæ ad effectum, ut dicatur ordo causæ esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit. Præscientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causæ respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed prædestinatio, quia præscientiam includit, et habitudinem causæ ad ea quorum est, addit, inquantum est directio sive præparatio quædam; et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine prædestinationis hic quærimus : de certitudine enim cognitionis, in (1) ipsa inventa, patere potest ex his quæ dicta sunt, cum de scientia Dei quæreretur.

Sciendum est autem, quod, cum prædestinatio sit quædam providentiæ pars; sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic est certitudo ejus supra certitudinem providentiæ. Ordo enim providentiæ, dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari; quando scilicet res quæ a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus cœlestibus, et in omnibus quæ necessario aguntur in natura. Alio modo in universali, et non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatæ sicut ad proprios fines; sicut virtus formativa deficit quandoque a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, quæst. præced., art. 3, dum de providentia ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiæ, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo prædestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati; quia ille qui est ordinatus per prædestinationem, ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo providentiæ, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in prædestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concor-

(1) *Al. deest* in.

dare infallibilitatem prædestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiæ; ut si dicatur, quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de prædestinato (1) sit, quod non deficiet a salute; sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta Sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unus speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente; et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causæ proximæ, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona justitiæ præsentis, vel de corona gloriæ. Utrolibet autem modo si intelligatur, secundum hoc dicitur accipere unus coronam alterius, altero cadente, inquantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in auxilium gloriæ propter connexionem caritatis, quæ facit omnia bona membrorum Ecclesiæ communia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente, et ita præmium meritorum non consequente, alius fructum percipit de meritis quæ ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod prædestinatio cassetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere

(1) Al. Sed cum hoc prædestinato, etc.

dicitur, non quod aliquis coronam quæ est ei prædestinata, amittat; sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum præsentem justitiam, et alius in locum ejus substituitur ad supplendum numerum electorum; sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex hoc quod causa proxima necessario in effectum est ordinata; ordo autem prædestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod corpus cœleste agit in hæc inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum est de se; et ideo effectus ejus necessario evenit, nisi sit aliquid res stens; sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis divinæ voluntati nihil resistat, tamen voluntas, et quælibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur; et ideo quædam explent divinam voluntatem necessario, quædam contingenter; quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

Ad quartum dicendum, quod causa secunda quam oportet supponere ad inducendum prædestinationis effectum, etiam ordini prædestinationis subjacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicujus superioris virtutis agentis: et ideo ordo divinæ prædestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanæ, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, etsi in exemplo inducto contrarium appareat.

Ad quintum dicendum, quod verba illa Job et Gregorii referenda sunt ad statum præsentis justitiæ, a quo aliqui aliquando decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest aliquid concludi contra prædestinationis certitudinem; quia illi qui finaliter a gratia deficiunt nunquam prædestinati fuerunt.

Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futurorum contingentiam, ita nec veritas prædestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro non respicit futurum nisi ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas prædestinationis et præscientiæ respicit futurum ut est præsens, ut in quæst. de scientia Dei (quæst. iv, art. 12) dictum est; et ideo certitudinem habet.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quæ in ipso est; sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est; sicut si dicerem,

quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quæ in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur, Prædestinatus iste potest in peccato mori ; si consideretur potentia ipsius, verum est ; si autem loquamur de prædestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum prædestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem primo inductam ; scilicet consideratio subjecti cum forma, vel sine forma.

Ad octavum dicendum, quod nigredo et albedo sunt quædam formæ existentes in subjecto, quod dicitur album et nigrum ; et ideo non potest aliquid attribui subjecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formæ prædictæ, quamdiu in subjecto manet : sed prædestinatio non est forma existens in prædestinato, sed in prædestinante : sicut et scitum denominatur a scientia quæ est in sciente ; et ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiæ, tamen potest aliquid attribui ei considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini prædestinationis ; hoc enim modo prædestinatio est aliquid præter ipsum hominem qui dicitur prædestinatus ; sicut nigredo est aliquid præter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum ; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini ejus ; secundum quem modum dicit Prophyrius (in Prædicabilibus, cap. de *accidentibus*), quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini prædestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub prædestinatione.

Ad nonum dicendum, quod creatio, missio, et hujusmodi, important productionem alicujus temporalis effectus ; et ideo ponunt temporalem effectum esse ; et propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid æternum claudant. Sed prædestinatio non importat productionem alicujus effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, et hujusmodi omnia : et ideo quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui est contingens : non oportet quod prædestinatio sit temporalis vel contingens : quia ad aliquid temporale et contingens potest aliquid ordinari ab æterno et immutabiliter.

Ad decimum dicendum, quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse vel non prædestinasse : quia actus prædestinationis, cum mensuretur æternitate, nunquam cedit in præteritum, sicut nunquam est futurum ; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile : non enim potest non præ-

destinare supposito quod prædestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod prædestinatio possit variari.

ARTICULUS IV. — *Utrum numerus prædestinatorum sit certus.*
(I part., quæst. XXIII, art. 7.)

Quarto quæritur, utrum numerus prædestinatorum sit certus; est videtur quod non, quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio; hoc enim petit Moyses, Deuter., I, 2, dicens : *Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia.* Glossa (ordin. ibi) dicit : *definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus.* Frustra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, sicut dispositio naturalium bonorum est præparatio ad gratiam, ita per gratiam præparamur ad gloriam. Sed in quocumque est præparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo et in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non prædestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit prædestinatus : ergo aliquis non prædestinatus potest fieri prædestinatus; et sic augebitur numerus prædestinatorum; et ita non erit certus.

3. Præterea, si quis habens gratiam non sit habiturus gloriam; aut hoc erit propter defectum gratiæ, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiæ, quæ, quantum est in se, sufficienter disponit ad gloriam; nec ex defectu dantis gloriam; quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habebit gratiam, de necessitate habetit gloriam; et sic aliquis præscitus habebit gloriam, et erit prædestinatus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, quicumque præparat se sufficienter ad gratiam, habet gratiam. Sed aliquis præscitus potest se ad gratiam præparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo præscitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri prædestinatus, ut videtur; et sic idem quod prius.

5. Sed dicendum, quod præscitum mori sine gratia, est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta. — Sed contra, omnis necessitas carens principio et fine, et in medio conjuncta, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis necessitas est necessitas præscientiæ, cum sit æterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

6. Præterea, quolibet numero finito potest esse aliquis major. Sed numerus prædestinatorum non est finitus. Ergo eo potest esse aliquis major; ergo non est certus.

7. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita

bonitas non debet ponere terminum suæ communicationi. Sed prædestinatis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est ejus statuere certum prædestinatorum numerum.

8. Præterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum prædestinatio. Sed Deus potest facere plura quam fecit : subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap., XII. Ergo similiter non tot prædestinat quin plures possit prædestinare ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab æterno illum prædestinare quem non prædestinavit. Ergo modo etiam potest prædestinare eum et sic potest fieri additio numero prædestinatorum.

10. Præterea, in omnibus potentiis quæ non sunt prædeterminatæ ad unum: quod potest esse potest non esse. Sed potentia prædestinantis ad prædestinatum, et potentia prædestinantis ad consequendum prædestinationis effectum sunt hujusmodi ; quia et prædestinans voluntate prædestinat et prædestinatus voluntate effectum prædestinationis consequitur. Ergo prædestinatus potest non esse prædestinatus ; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Luc., V, super illud : *Rumpebatur autem rete eorum*, dicit Glossa (ordin. ibi) : *In Ecclesia circumcisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Judæis, quod apud Deum erant ad vitam præordinati*. Ergo numerus prædestinatorum potest diminui ; et ita non est certus.

Sed contra, dicit Augustinus in lib. de Correctione et Gratia (cap. XIII, in princ.) : *Certus est prædestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui*.

Præterea, Augustinus in Enchir. (cap. XXIX), dicit : *Suprema Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit*. Sed cives illius sunt prædestinati. Ergo numerus prædestinatorum non potest augeri nec minui, et ita est certus.

Præterea, quicumque est prædestinatus, ab æterno est prædestinatus. Sed quod est ab æterno est immutabile ; et quod non fuit ab æterno, nunquam potest esse æternum. Ergo ille qui non est prædestinatus, nunquam potest esse prædestinatus, nec e converso.

Præterea, omnes prædestinati cum corporibus suis erunt post resurrectionem in cœlo empyreo. Sed locus ille est finitus, cum omne corpus sit finitum : duo etiam corpora glorificata, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse prædestinatorum numerum determinatum.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hanc quæstionem distinxerunt, dicentes, quod numerus prædestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter ; non autem est certus, si loquamur de numero nume-

rato, sive materialiter accepto : puta, si diceretur, quod certum est esse centum prædestinatos, non autem certum est qui sint illi centum ; et illud dictum occasionem videtur sumere ex verbo Augustini superius (art. præced., arg. I) inducto, in quo innuere videtur quod unus amittere possit, et alius assumere prædestinatorum coronam, numero tot prædestinatorum nullatenus variato. Sed si hæc opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum prædestinantem, ipsa apparet absurda : ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero prædestinatorum formali et materiali : scit enim quot et qui salvandi sunt ; et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri prædestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humanæ, ad quam prædestinatio ordinatur, non erit idem judicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subjacet voluntati humanæ, quæ est variabilis, inquantum salus uniuscujusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima ; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret : sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicujus ad totam integritatem numeri prædestinatorum ; et ideo numerus formalis remanet omnimode certus ; et sic potest prædicta distinctio sustineri ; ita tamen quod simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

Sciendum est autem quod numerus prædestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quia additionem vel diminutionem non patitur : secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis præscitus posset fieri prædestinatus ; quod esset contra certitudinem præscientiæ vel reprobationis ; secundum hoc autem posset diminui, si aliquis prædestinatus posset fieri non prædestinatus ; quod est contra certitudinem prædestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri prædestinatorum colligitur ex duplici certitudine ; scilicet ex certitudine prædestinationis, et certitudine præscientiæ vel reprobationis. Sed hæ duæ certitudines differunt : quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, art. præc., certitudo autem præscientiæ est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinatos ordinat ad merendum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero prædestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu præsentis justitiæ; quod patet ex Glossa interlineari; quæ ibi dicit: *Numero etiam numerato.* Numerus autem iste et augetur et minuitur, quamvis etiam præfinitio Dei,

quæ etiam istum numerum prædefinivit, nunquam fallatur; definivit enim quod uno tempore sint plures, alio pauciores; vel etiam definivit per modum sententiæ aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quæ definitio mutari potest; sed prædefinivit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et hæc definitio invariabilis est; quia dicit Gregorius (XX Mor., cap. XXIII in med.) : *Mutat sententiam, sed non consilium.*

Ad secundum dicendum, quod nulla præparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiæ, sed tempore perfectæ ætatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore præparationis naturæ; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere; et sic in quocumque invenitur præparatio naturæ invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiæ ; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere; et propter hoc non est necessarium quod præscitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

Ad tertium dicendum, quod non est neque ex defectu gratiæ neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur; sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse præscitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur super res futuras sicut super præsentia, ut alibi, qu. de scientia Dei, art. 12, dictum est; et ideo, sicuti hoc quod est non esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse prædestinatum, quamvis sit in se possibile; ita esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse præscitum, quamvis in se sit possibile.

Ad quintum dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quod tale scitum a Deo non sit necessarium simpliciter; sed est defectus ex causa proxima. Æternitatem autem, ut sit sine principio et sine fine, sive durans in medio, habet prædicta necessitas ex divina scientia, quæ est æterna; non ex causa proxima, quæ est temporalis et mutabilis; et ideo non est simpliciter necessaria.

Ad sextum dicendum, quod, quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis major ; tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinæ præscientiæ, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia major inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex ratione rei naturalis.

Ad septimum dicendum, quod bonitas divina non communicat se ipsam nisi secundum ordinem sapientiæ ; hic est enim

optimus communicandi modus. Ordo autem divinæ sapientiæ requirit ut omnia sint facta in numero et pondere et mensura, ut dicitur Sap., IX; et ideo convenit divinæ bonitati ut sit certus prædestinatorum numerus.

AD OCTAVUM dicendum, quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum prædestinare vel non prædestinare ; tamen supposito quod prædestinaverit, non potest non prædestinare, vel e converso, quia non potest esse mutabilis; et ideo dicitur communiter quod hæc : Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare; in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. Unde non est concedendum quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel subtractio ; quia additio præsupponit illud cui fit additio, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures prædestinare quam prædestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione ; quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorem; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed prædestinatio et præscientia, et hujusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine mutatione Dei ; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet.

Ad NONUM autem et DECIMUM patet responsio per hoc quod procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua præsuppositione.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Glossa illa intelligenda est, quodnon intrant tot de judæis, quot sunt omnes qui præordinati sunt ad vitam, quia non soli judæi sunt prædestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de præordinatione prædestinationis, sed præparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt in primitiva Ecclesia tot ; quia *cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet* in Ecclesia finali ; Rom., XI, 25.

ARTICULUS V. — *Utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio.*

Quinto quæritur, utrum prædestinatis sit certa sua prædestinatio ; et videtur quod sic. Quia, ut dicitur I Joan., II, 27 : *Unctio docet nos de omnibus ;* et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed prædestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem receptam omnes homines certi redduntur de sua prædestinatione; ergo, etc.

2. Præterea, divinæ bonitati convenit, cujus est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad præmium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo præ-

mio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad præmium pervenit, qui illuc est perventurus; et sic idem quod prius.

3. Præterea, dux exercitus, omnes quos adscribit ad meritum pugnæ, adscribit etiam ad præmium ; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de præmio. Sed homines certi sunt quod sunt in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad præmium pervenient.

Sed contra, Eccle., IX, 9 : *Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.*

Respondeo dicendum, quod non est Deo inconveniens alicui suam prædestinationem revelare ; sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt prædestinati. Si enim omnibus prædestinatis sua prædestinatio nota esset, tunc omnibus non prædestinatis certum esset se prædestinatos non esse, ex hoc quod se prædestinatos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte prædestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prædestinatione, securi essent de sua salute ; et ideo non tantam sollicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam prædestinationem vel reprobationem ignorent.

Ad primum dicendum, quod cum dicitur, quod *unctio docet nos de omnibus*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quæ secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem prædestinationis non est necessaria ad salutem, etsi prædestinatio sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod non esset conveniens modus dandi præmium, certificare de præmio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui præmium præparatur, detur certitudo conditionata ; hoc est quod perveniet, nisi ex se ipso deficiat; et talis certitudo unicuique prædestinato per virtutem spei infunditur.

Ad tertium dicendum, quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum utrum sit in statu merendi; quamvis ex aliquibus conjecturis hoc possit probabiliter existimare. Habitus enim nunquam cognoscitur nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per hujusmodi actus de gratia certitudo haberi ; nisi forte ex revelatione certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et præterea in pugna sæculari ille qui est a duce exercitus ad pugnam adscriptus, non certificatur de præmio nisi conditionaliter; quia *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* II Tim., II, 5.

ARTICULUS VI. — *Utrum Sanctorum precibus prædestinatio juvari possit.* (I part., quæst. XXIII, art. 8; et I Sent., dist. XLI, art. 4; et III, dist. XVII, quæst. III, art. 3.)

Sexto quæritur, utrum prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum; et videtur quod non. Quia ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest impediri aliquo. Ergo nec adjuvari.

2. Præterea, illud quo positio vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non juvat ipsum. Sed prædestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit; sive oratio fiat, sive non. Ergo prædestinatio orationibus non juvatur.

3. Præterea, nullum æternum præceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, prædestinatio autem est æterna. Ergo prædestinationem oratio præcedere non potest, et ita nec adjuvare.

4. Præterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I Corinth., XII. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per prædestinationis effectus. Ergo unus homo non juvatur ad effectus prædestinationis consequendos precibus alterius.

1. Sed contra est quod dicitur Genes., XXV, 21: quod *Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod esset sterilis; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccæ;* et ex illo conceptu natus est Jacob, qui ab æterno prædestinatus fuerat; nec unquam fuisset prædestinatio impleta, nisi natus fuisset. Ergo oratione Isaac est impetratum; ergo orationibus prædestinatio juvatur.

2. Præterea, in quodam sermone de conversione sancti Pauli (August., Serm. CCCLXXXII de S. Stephano, al. IV de Sanctis) legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum: *Nisi Stephanus servus meus orasset pro te, disposui in mente mea perdere te* (1). Ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est prædestinatus; et sic idem quod prius.

3. Præterea, aliquis potest alii mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est prædestinatus. Ergo aliquis potest juvari precibus alterius ad hoc quod sit prædestinatus.

4. Præterea, Gregorius oravit pro Trajano, et eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; et ita videtur quod liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii; et sic idem quod prius.

5. Præterea, membra corporis mystici sunt similia membris

(1) Augustini textus num. 4: *Olim quidem debui perdere te; sed Stephanus servus meus oravit pro te.*

corporis naturalis. Sed membrum unum juvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod prædestinationem juvari precibus Sanctorum, dupliciter potest intelligi. Videlicet uno modo, quod orationes Sanctorum juvent ad hoc quod aliquis prædestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, prædestinatio autem æterna; neque etiam secundum quod existunt in præscientia Dei; quia præscientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa prædestinationis, ut supra (art. 2 hujus quæst.) dictum est. Alio modo potest intelligi prædestinationem precibus Sanctorum posse juvari, quod oratio juvet ad consequendum prædestinationis effectum, sicut aliquis juvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic est inquisitio de hæc quæstione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum.

Quidam enim, attendentes immobilitatem divinæ ordinationis, posuerunt, quod oratio vel sacrificium vel hujusmodi in nullo prodesse potest. Et hæc dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quæ deos nominabant.

Alii autem dicebant, quod secundum hoc sacrificia et orationes valent, quia per hujusmodi mutatur præordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et hæc dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant; et cum ab eis esset prædefinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri quod talis definitio mutaretur, placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna, qui in fine suæ Metaph. (lib. X, cap. I) ponit, quod omnia quæ aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum cœlestium voluntates. Ponit enim, corpora cœlestia esse animata; et sicut corpus cœleste habet influentiam super corpus humanum, ita animæ cœlestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas, et quod ad imaginationem earum sequuntur omnia quæ in his inferioribus eveniunt; et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc ut hujusmodi animæ concipiant ea quæ nobis volumus evenire.

Sed istæ positiones a fide sunt alienæ; eo quod prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit prædestinationis certitudinem. Et ideo est aliter dicendum : scilicet quod prædestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia opera bona valent ad consequendum prædestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primæ causæ ad effectum, sed etiam ordo secundæ

causæ ad effectum, et ordo etiam causæ primæ ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causæ primæ. Causa autem prima dat secundæ quod influat super causatum suum, ut patet in lib. de Causis (proposit. I).

Dico igitur, quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ a Deo procedit sicut a causa prima; sed ejus possunt esse multæ aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinatæ a divina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum; unde, sicut prædestinationis divinæ est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. Et hoc etiam Gregorius dicit in I lib. Dial., quod ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur; præter quod, ut dicit Boetius in lib. V de Consol. (in fin.), *preces, cum rectæ sunt, inefficaces esse non possunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quod ordinem prædestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quæ ordini prædestinationis subjacent ut causæ mediæ; et ista sunt quæ dicuntur juvare prædestinationem modo prædicto, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ex quo præscitum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi prædestinatione remota; sicut nec salus humana, quæ est prædestinationis effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non juvet prædestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

Ad quartum dicendum, quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ; membra autem corporis naturalis, quamvis non juventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, juvantur tamen ad invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum juvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

Primum autem in contrarium concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinæ sententiæ, quæ accipitur secundum inferiores causas, quæ quandoque mutantur; unde non sequitur quod oratio fuerit causa prædestinationis, sed quod juverit solum ad prædestinationis effectum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prædestinatio et finalis gratia convertantur, non tamen oportet quod quidquid est causa gratiæ finalis quocumque modo, sit etiam causa prædestinationis, sicut patet ex prædictis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Trajanus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus ; prædestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

Quintum concedimus.

# QUÆSTIO VII

## DE LIBRO VITÆ

*(In octo articulos divisa.)*

Primo enim quæritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum; 2° utrum liber dicatur in divinis personaliter vel essentialiter; 3° utrum liber vitæ approprietur Filio ; 4° utrum liber vitæ idem sit quod prædestinatio ; 5° utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ; 6° utrum liber vitæ respectu vitæ in creaturis dicatur; 7° utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ ; 8° utrum, sicut dicitur liber vitæ, possit dici etiam liber mortis..

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum liber vitæ sit aliquid creatum.*

(I part., quæst. XXIV, art. 1.)

Quæstio est de libro vitæ ; et primo quæritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum. Et videtur quod sic. Quia Apocal., XX, super illud : *Alius liber apertus est, qui est liber vitæ,* dicit Glossa (ordin.) : *Id est Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam.* Sed Christus in judicio in forma humana erit, quæ non est aliquid increatum. Ergo liber vitæ nihil increatum dicit.

2. Præterea, Gregorius in Moralibus (lib. XXIV, cap. VIII) dicit, quod *liber vitæ dicitur ipse judex venturus : quia quisquis eum viderit, mox cuncta quæ fecit, ad memoriam revocabit* (1). Sed Christo datum est judicium secundum humanam naturam, ut patet Joan., V, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitæ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus scripturæ. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quæ in Deo esse non potest. Ergo liber vitæ non dicitur aliquid increatum.

4. Præterea, liber, cum importet quamdam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata,

(1) Gregorius : *Liber namque vitæ est ipsa visio advenientis judicis : in quo quasi scriptum est omne mandatum : quia quisquis eum viderit, mox teste conscientia quidquid non fecit intelligit.*

quæ est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Igitur liber ibi dici non potest.

5. Præterea, in quolibet libro differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicuntur figuræ, quibus cognoscimus quæ in libro scripta sunt et leguntur. Ideæ autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

6. Sed dicendum, quod quamvis in natura divina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem. — Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitæ; et ita non erit quid increatum.

7. Præterea, liber vitæ videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub scientia visionis continetur : cum enim anima Christi omnia in Verbo videat quæ Deus cognoscit scientia visionis, videtur etiam quod numerum electorum cognoscat, et omnes electos. Ergo anima Christi liber vitæ dici potest; et sic est aliquid creatum.

8. Præterea, Eccli., XXIV, 32, dicitur : *Hæc omnia liber vitæ.* Glossa (ordinaria ibi) : *Id est novum et vetus testamentum.* Sed hæc sunt quid creatum. Ergo liber vitæ dicitur quid creatum.

9. Præterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum; scriptura autem aliquam difformitatem requirit; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum. Sed divina natura multo est purior et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

10. Præterea, liber est ad hoc quod in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in se ipso legat; ut per Augustinum patet, qui dicit, quod non dicitur ideo liber vitæ, quia aliquid in se ipso legat ad hoc quod cognoscat in se quæ prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia alius in eo legat : nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

11. Præterea, a libro non accipitur cognitio de rebus tamquam a causa rerum, sed tamquam a signo. Sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitæ divina cognitio dici non potest.

12. Præterea, nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

13. Præterea, alio modo est scientiæ principium liber quam

magister. Sed omnis sapientia dicitur esse a Deo tamquam a magistro. Non ergo quasi a libro.

14. Præterea, alio modo præsentatur res in speculo quam in libro. Sed Deus dicitur speculum, Sapientiæ, VII, propter hoc quod res omnes repræsentantur in ipso. Ergo non debet dici liber.

15. Præterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes humanæ et angelicæ quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt. Si ergo mens divina liber vitæ dicitur; et mentes creatæ libri debent dici; et sic liber vitæ non semper dicit quid increatum.

16. Præterea, liber vitæ videtur importare repræsentationem vitæ, et quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo; quia etiam in ipso, sicut in exemplari, repræsentatur omnis vita gratiæ et gloriæ, ut dictum est Moysi, Exod., XXV, 4 : *Vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse secundum quod homo, potest dici liber vitæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in XX de Civit. Dei (cap. XIV, post med.) : *Vis quædam intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, ad memoriam revocentur; quæ nimirum vis divina libri nomen accepit.* Sed vis divina est quid increatum. Ergo liber vitæ dicit quid increatum.

Præterea, Augustinus in eodem dicit, quod liber vitæ est præscientia divina, quæ falli non potest. Sed præscientia est quid increatum. Igitur, etc.

Respondeo dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut ipsa repræsentatio vitæ liber vitæ dicatur. Et ad hoc sciendum, quod vita dupliciter repræsentari potest : uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum se ipsam repræsentari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinæ : quæ quidem repræsentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinæ, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vitæ dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitæ dicuntur. Alio modo per modum exemplaris; et hæc quidem repræsentatio pertinet ad visum; et sic liber vitæ dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam æternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitæ; sed secundum quod liber vitæ dicitur repræsentatio eorum qui ad vitam pervenient, qui dicuntur in libro vitæ conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quæ

providentia regitur alicujus gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subjectæ. Multitudo autem quæ convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiæ triumphantis, quæ civitas Dei vocatur in Scripturis; et ideo conscriptio illorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repræsentatio, liber vitæ dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis; dicitur enim Lucæ, x, 20 : *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cœlis*, idest in libro vitæ; et Isa., iv, 3 : *Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Hierusalem;* Heb., xii, 22 : *Accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis, Hierusalem cœlestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cœlis.* Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini præest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitæ, secundum quod nunc de eo loquimur aliquid increatum dicit.

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Loquitur enim Glossa et auctoritas Gregorii de libro vitæ secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi : quo inspecto quilibet scire poterit, in quo exemplari concordaverit, et in quo discordaverit.

Ad tertium dicendum, quod in illis quæ translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nullam inperfectionem in divinam prædicationem assumantur; et ideo auferendum est quidquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem sit liber acceptivus alicujus extraneæ impressionis, convenit libro inquantum est temporalis, et de novo conscriptus; et secundum hoc in divinam prædicationem non venit.

Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum quæ cognoscuntur per librum; quia per unum librum multorum cognitio traditur : sed quod oporteat, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, hoc est ex defectu libri : multo enim esset liber perfectior, si per unum quoddam posset omnia edocere quæ per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litteræ in eo scriptæ differunt a charta in qua scribuntur : hoc enim ad ejus compositionem pertinet, ex qua

contingit ut habens non sit id quod habetur; et ideo in Deo hujusmodi rationes rerum non differunt ab essentia ejus secundum rem, sed secundum rationem tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter scripturam et id in quo scribitur, sit in ratione tantum; tamen repræsentatio, quæ complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo; et ideo liber vitæ secundum rem est in Deo.

Ad septimum dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est in corp. art., habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus; sed ex cognitione intrinseca, quæ est ipse. Unde scientia animæ Christi non potest dici liber vitæ secundum quod de eo hic loquimur.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod, quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas; tamen comparatur libro scripto, et non tabulæ non scriptæ, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulæ rasæ, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nulla earum sit in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formæ rerum in actu, et omnes in eo sunt unum; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio scripturæ.

Ad decimum dicendum, quod in libro vitæ et ipse Deus legit, et alii legere possunt, secundum quod eis datur; nec Augustinus removere intendit quin Deus in libro vitæ legat; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat quæ prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quæ est exemplaris; et hæc est causa rei; alia quæ est exemplata; et hæc est effectus et signum rei. Liber autem conformatur apud nos scientiæ nostræ, quæ est causata a rebus; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; et ideo a libro vitæ accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

Ad duodecimum dicendum, quod liber vitæ et est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis creatæ; sicut liber creatus est signum veritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidunt in idem; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiæ, potest dici magister.

Ad decimumquartum dicendum, quod repræsentatio speculi in hoc differt a repræsentatione libri, quod repræsentatio spe-

culi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione; continentur enim in libro figuræ, quæ sunt signa vocum, quæ sunt signa intellectuum, quæ sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsæ formæ rerum resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam mentes Sanctorum libri dici possunt, ut patet Apocal., xx, 12 : *Libri aperti sunt ;* quod Augustinus exponit de conscientiis justorum; non possunt tamen dici libri vitæ per modum prius dictum; ut ex dictis patet.

Ae decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vitæ aliquo modo; non tamen, secundum quod homo, est causa vitæ gloriæ per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam; unde secundum quod homo, non potest dici liber vitæ.

## ARTICULUS II. — *Utrum liber vitæ dicatur in divinis personaliter vel essentialiter*. (I part., quæst. xxxix, art. 8.)

Secundo quæritur, utrum liber vitæ dicatur essentialiter, vel personaliter, in divinis. Et videtur quod personaliter. In Psalm. enim xxxix, 9, dicitur : *In capite libri scriptum est de me;* Glossa (ordinaria ibi) : *Apud Patrem, qui est caput mei.* Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, personaliter dicitur in divinis. Ergo liber vitæ dicitur personaliter.

2. Præterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione prædicta, quæst. præced., art. 2, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vitæ.

3. Sed dicendum, quod verbum importat processum realem, liber autem processionem rationis tantum. — Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quæ apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum a prolatore procedit realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

4. Præterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; et adhuc magis verbum scripturæ, quod significat verbum vocis. Si ergo Verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit (XV de Trinit., cap. xi), realiter distinguitur a dicente; multo magis liber, qui scripturam importat.

5. Præterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quæ sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repræsentet; sed etiam

quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; et sic personaliter dicitur.

6. Præterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita quod scribatur. Sed secundum quod scribitur, est ab alio; secundum quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ad alium et ab alio; et sic personaliter dicitur.

7. Præterea, liber vitæ dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitæ importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

Sed contra est, quod liber vitæ est ipsa divina prædestinatio, ut Augustinus dicit in lib. de Civit. Dei (XX, cap. XV in fin.), et ut habetur in Glossa Apoc., XX (ordinaria, et interlin. super illud : *Liber apertus est*). Sed prædestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vitæ.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod liber vitæ quandoque dicitur personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divina ex ratione scripturæ, dicitur personaliter, et secundum hoc importat originem ab alio (liber enim non nisi ab alio scribitur; secundum autem quod importat repræsentationem eorum quæ in libro scribuntur, dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis; quia non aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet, secundum hoc quod in divinam prædicationem venit. In his autem quæ translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quæ est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vitæ non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiato, sed secundum id quod est proprium libri inquantum liber. Procedere autem a scriptore convenit non libro inquantum est liber, sed inquantum est artificiatum; sic enim et domus est ab artifice, et cultellus a fabro. Sed repræsentatio eorum quæ scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum hujusmodi; unde tali repræsentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatus. Unde patet quod liber non transumitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repræsentat ea quæ scribuntur in libro. Et ideo, cum repræsentatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt; unde hoc nomen *Deus* quandoque supponit pro persona Patris, quandoque pro persona Filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen

potest supponere pro persona Filii; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quæst. de Verbo, art. 1 et 2, dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transfertur; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi; non enim plus importatur in nomine libri processus a scriptore quam in nomine domus processio ab ædificatore.

AD QUARTUM dicendum, quod ratio illa procederet, si de ratione libri esset verbum scriptum; hoc autem non est verum; unde ratio non sequitur.

AD QUINTUM dicendum, quod ratio illa tenet in his quæ proprie dicuntur; in his autem quæ metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat eidem secundum omnia prædicata (1) quæ ei conveniunt proprie; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos.

AD SEXTUM patet responsio ex dictis, et similiter ad SEPTIMUM.

## ARTICULUS III. — *Utrum liber vitæ approprietur Filio.*
(I part., quæst. XXX, art. 8.)

Tertio quæritur, utrum liber vitæ approprietur Filio; et videtur quod non. Liber enim vitæ ad vitam pertinet quæ attribuitur Spiritui sancto in Scripturis; Joan., VI, 64: *Spiritus est qui vivificat.* Ergo et liber vitæ Spiritui sancto appropriatur, et non Filio.

2. Præterea, principium in unoquoque potissimum est. Sed Pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Psal. XXXIX, 9: *In capite libri scriptum est de me.* Ergo Patri appropriari debet nomen libri.

3. Præterea, illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur Patri, sicut intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto. Ergo liber vitæ debet Patri appropriari.

4. Præterea, caput libri Pater est. Sed in capite libri, ut in Psal. habetur, scribitur de Filio. Ergo Pater est liber Filii, et sic Patri debet appropriari.

Sed contra, Augustinus dicit (XX de Civit. Dei, cap. XV, in fin.), quod liber vitæ est præscientia Dei. Sed scientia Filio

(1) *Al.* prædicta.

appropriatur, I Corinth., I, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo et liber vitæ Filio appropriatur.

Præterea, liber repræsentationem importat, sicut speculum et imago et character et figura. Sed omnia ista Filio appropriantur vel attribuuntur. Ergo et liber vitæ Filio appropriari debet.

Respondeo dicendum, quod appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicujus personæ, ex hoc quod magis uni personæ quam alii conveniat ; hoc enim æqualitati personarum repugnaret ; sed ex hoc quod id quod est commune, majorem habet similitudinem ad id quod est proprium personæ unius, quam cum proprio alterius ; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio Spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas objectum amoris) ; et similiter potentia appropriatur Patri, quia potentia inquantum hujusmodi est quoddam principium ; Patri autem proprium est esse principium totius Divinitatis : et eadem ratione sapientia appropriatur Filio ; quia habet convenientiam cum proprio ejus ; procedit enim Filius a Patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitæ ad notitiam pertineat, Filio appropriari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita approprietur Spiritui sancto, tamen vitæ cognitio appropriatur Filio : hunc autem liber vitæ importat.

Ad secundum dicendum, quod Pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam Filio ; sed quia Filius, cui appropriatur liber vitæ, a Patre oritur.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa ; sicut donum sapientiæ appropriatur Spiritui sancto inquantum est donum ; omnis enim doni principium est amor ; sed appropriatur Filio inquantum est sapientia ; et similiter memoria appropriatur Patri inquantum est principium intelligentiæ ; secundum autem quod est quædam potentia cognitiva, appropriatur Filio ; et hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi : et sic memoria potest habere rationem libri ; unde et liber magis appropriatur Filio quam Patri.

Ad quartum dicendum, quod quamvis liber approprietur Filio, tamen etiam convenit Patri, cum sit commune, non proprium ; et ideo non est inconveniens, si in Patre aliquid scribi dicatur.

## ARTICULUS IV. — *Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio.*
(I part., quæst. XXIV. art. 1.)

Quarto quæritur, utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio ; et videtur quod sic. Augustinus enim dicit (XX de Civit.

Dei, cap. xv, in fin.), quod liber vitæ est prædestinatio eorum quibus debetur vita æterna.

2. Præterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus prædestinationis et libri vitæ, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est prædestinatio, et liber vitæ.

3. Præterea, quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid dictum proprie. Sed liber vitæ dicitur metaphorice in divinis. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci. Sed non potest ad aliquid magis proprie dictum reduci quam ad prædestinationem. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra, liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio scripturæ ad prædestinationem non pertinet. Ergo prædestinatio non est idem quod liber vitæ.

2. Præterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quæ dicitur ; prædestinatio autem importat. Ergo non est idem prædestinatio cum libro vitæ.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet, liber vitæ dicitur in divinis ad similitudinem scripturæ, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a civitatis suæ consortio. Hæc autem scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere, ab his quos excludit, et præcedit ipsam admissionem vel exclusionem : scriptura autem prædicta non est nisi repræsentatio suæ prædestinationis. Ita etiam et liber vitæ nihil aliud est quam quædam conscriptio divinæ prædestinationis in mente divina : prædestinatio enim prædestinat eos qui sunt ad vitam gloriæ admittendi. Hujusmodi autem prædestinationis notitia semper apud Deum manet ; et hoc quod est cognoscere se prædestinasse aliquos, est suam prædestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitæ. Liber autem vitæ et prædestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem ; sed materialiter est liber vitæ ipsa prædestinatio ; sicut dicimus, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur Augustinus cum dicit XX de Civit. Dei, cap. xv, in fin.), quod liber vitæ est prædestinatio.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis eumdem effectum respiciant liber vitæ et prædestinatio, non tamen eodem modo ; sed prædestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vitæ mediante prædestinatione ; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate ; sed in libro conscribuntur signa vocum, quæ sunt notæ passionum in anima ; et ita liber mediate est signum rei.

AD TERTIUM dicendum, quod liber vitæ ad aliquid proprie dictum in divinis reducitur : hoc autem non est prædestinatio,

sed prædestinationis cognitio, qua Deus aliquos se prædestinasse cognoscit.

Ad ea quæ contra objiciuntur, non esset difficile respondere.

ARTICULUS V. — *Utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ.* (I part., quæst. XXIV, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ; et videtur quod sic. Quia ut dicit Augustinus (XX de Civit. Dei, cap. XIV), liber vitæ est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitæ respicit etiam vitam increatam.

2. Præterea, liber vitæ est repræsentatio vitæ. Sed non vitæ creatæ; primum enim non repræsentat secundum, sed e converso. Ergo liber vitæ est repræsentativus vitæ increatæ.

3. Præterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius et de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis: quia ejus vita omnis vitæ est origo, ut ostendit Dionysius de divin. Nomin. (VII cap.). Ergo cum in libro vitæ vita simpliciter nominetur, debet intelligi de vita increata.

4. Præterea, sicut liber repræsentationem importat, ita et figura: maxime cum liber figuris quibusdam repræsentet. Sed Filius dicitur figura Patris, Heb., I. Ergo et Filius potest dici liber respectu vitæ Patris.

5. Præterea, liber dicitur respectu ejus quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de Filio, juxta illud Psalm. XXXIX, 9: *In capite libri scriptum est de me.* Vita autem Filii est increata. Ergo liber vitæ potest respicere vitam increatam.

6. Præterea, non potest esse idem liber et cujus est liber, respectu ejusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitæ creatæ; ergo restat quod liber vitæ dicitur respectu vitæ increatæ.

7. Præterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est ipsius divinæ essentiæ quam creaturæ: Pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo et liber vitæ per prius respicit vitam increatam quam creatam.

Sed contra, secundum Augustinum (XX de Civit. Dei, cap. X, in fin.), liber vitæ est prædestinatio, prædestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitæ.

Præterea, liber non repræsentat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit se ipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis (art. præced. et artic. 1) patet, liber vitæ est quædam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vitæ collatione, secundum quod de

aliquo præordinatum erat; et ideo vita respectu cujus liber vitæ dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicujus; aliud est, quia consequitur conscriptionem prædictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem deest vitæ increatæ; quia vita gloriæ non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam ejus præcedit, sed ipsa Dei vita præcedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vitæ non potest dici respectu vitæ increatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet notitia dicitur liber vitæ; sed illa quæ est de vita quam habituri sunt prædestinati; ut ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod repræsentare aliquid est similitudinem ejus continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quæ est factiva rei, sicut quæ est in intellectu practico; et per modum hujus similitudinis primum potest repræsentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cujus est; et per hunc modum posterius repræsentat primum, et non e converso. Liber autem vitæ non hoc modo, sed primo, vitam repræsentat.

Ad tertium dicendum, quod simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicujus adjuncti; sicut ens in alio intelligitur accidens; et similiter vita ratione ejus quod adjungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quæ per posterius vita dicitur.

Ad quartum dicendum, quod figura repræsentat id cujus est figura quodammodo ut principium; eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vitæ repræsentat vitam ut principiatum ab ipso. Deo autem competit esse principium Filii, qui est figura Patris; sed non competit vitæ ejus quod aliquid sit ipsius principium; et ideo non est simile de vita et figura.

Ad quintum dicendum, quod illud intelligitur de Filio secundum humanam naturam.

Ad sextum dicendum, quod causa repræsentat effectum, et e converso, ut ex dictis patet; et secundum hoc Deus potest dici liber creaturæ, et e converso.

Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium ejus quod per verbum dicitur, sicut liber vitæ, prout hic accipitur; et ideo non est simile.

### ARTICULUS VI. — *Utrum liber vitæ respectu vitæ naturæ in creaturis dicatur.* (*Ibidem.*)

Sexto quæritur, utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ naturæ in creaturis; et videtur quod sic. Quia sicut vita gloriæ repræsentatur in Dei notitia, ita et vita naturæ. Sed Dei notitia dicitur liber vitæ respectu vitæ gloriæ. Ergo etiam debet dici respectu vitæ naturæ.

2. Præterea, divina notitia continet omnia per modum vitæ; quia, ut dicitur Joan., I, 3, *quod factum est, in ipso vita erat*. Ergo debet dici liber vitæ respectu omnium, et maxime viventium.

3. Præterea, sicut ex divina providentia aliquis præordinatur ad vitam gloriæ, ita et ad vitam naturæ. Sed notitia præordinationis ad vitam gloriæ dicitur liber vitæ, ut dictum est prius (art. præced.). Ergo et notitia præordinationis ad vitam naturæ dici potest liber vitæ.

4. Præterea, Apoc., III, super illud : *Non delebo nomina eorum de libro vitæ*, dicit Glossa (ordin.): *Liber vitæ est divina notitia, in qua constant omnia*. Ergo liber vitæ dicitur respectu omnium ; et ita etiam respectu vitæ naturæ.

5. Præterea, liber vitæ est notitia quædam de vita gloriæ. Sed non potest cognosci vita gloriæ nisi cognoscatur vita naturæ. Ergo liber vitæ respicit vitam naturæ.

6. Præterea, nomen vitæ translatum est a vita naturæ ad vitam gloriæ. Sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transumitur. Ergo liber vitæ magis respicit vitam naturæ quam vitam gloriæ.

7. Præterea, id quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita naturæ est permanentior quam vita gloriæ vel gratiæ; et similiter communior; quia vita naturæ sequitur ad vitam gratiæ et gloriæ, sed non convertitur. Ergo vita naturæ est nobilior quam vita gratiæ et gloriæ ; ergo liber vitæ magis respicit vitam naturæ quam vitam gloriæ vel gratiæ.

Sed contra, liber vitæ est quodammodo prædestinatio, ut patet per Augustinum. Sed prædestinatio non est de vita naturæ. Ergo nec liber vitæ.

Præterea, liber vitæ est de illa vita quæ immediate a Deo datur. Sed vita naturæ datur a Deo mediantibus causis naturalibus. Ergo liber vitæ non est de vita naturæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ est quædam notitia dirigens datorem vitæ in vitæ collatione, ut dictum est supra. In collatione autem aliqua non indigemus directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandum non est. Unde liber vitæ non est nisi respectu illius vitæ quæ cum electione datur. Vita autem naturalis, sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus datur, secundum quod unusquisque est capax; et ideo respectu vitæ naturæ non est liber vitæ, sed solum respectu illius vitæ quæ, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non datur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita naturæ repræsentetur in Dei notitia, sicut et vita gloriæ; non tamen notitia vitæ naturæ habet rationem libri vitæ, sicut notitia vitæ gloriæ, ratione prædicta.

Ad secundum dicendum, quod liber vitæ non dicitur liber vitæ quia vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui secundum electionem præordinantur, qui sunt conscripti in libro.

Ad tertium dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturæ ipsorum; sed vitam gloriæ non providet nisi ex beneplacito suæ voluntatis; et ideo vitam naturæ dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriæ; et propter hoc non est aliquis liber vitæ naturæ, sicut est vitæ gloriæ.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constent, idest contineantur, in libro vitæ; sed quia omnia quæ in eo scribuntur, constant, idest firma sunt.

Ad quintum dicendum, quod liber vitæ non solum importat notitiam respectu vitæ gloriæ, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitæ naturæ, ut dictum est, in corp. artic.

Ad sextum dicendum, quod vita gloriæ est minus nota nobis quam vita naturæ; et ideo ex vita naturæ devenimus in cognitionem vitæ gloriæ; et similiter ex vita naturæ gloriæ vitam nominamus, quamvis vita gloriæ plus habeat de ratione vitæ; sicut ex his quæ sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitæ intelligatur de vita naturæ, quando simpliciter profertur.

Ad septimum dicendum, quod vita gloriæ, quantum est in se, est permanentior quam vita naturæ, quia per vitam gloriæ vita naturæ stabilitur; sed per accidens vita naturæ est permanentior quam vita gratiæ; inquantum, scilicet, est propinquior viventi, cui secundum existentiam suam debetur vita naturæ, non autem vita gloriæ. Communiter autem est quodammodo vita naturæ, et quodammodo non. Dicitur enim dupliciter aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel prædicationem; quando, scilicet, aliquod unum invenitur in multis secundum unam rationem; et sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius; sicut animal homine; et hoc modo vita naturæ est communior quam gloriæ. Alio modo per modum causæ; sicut causa quæ, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic illud quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiæ est nobilius. Hoc autem modo vita naturæ non est communior quam vita gloriæ.

## ARTICULUS VII. — *Utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ.* (I part., quæst. xxiv, art. 2.)

Septimo quæritur, utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ; et videtur quod sic. Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in lib. de divinis Nominibus (cap. ii). Sed gloria est effectus gratiæ. Ergo

vita gratiæ est nobilior quam vita gloriæ; ergo liber vitæ principalius respicit vitam gratiæ quam vitam gloriæ.

2. Præterea, liber vitæ est quædam prædestinationis conscriptio, ut supra, art. 1 et 5 hujus quæst., dictum est. Sed prædestinatio est communiter præparatio gratiæ et gloriæ. Ergo et liber vitæ utramque vitam communiter respicit.

3. Præterea, per librum vitæ aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam gloriæ aliqui efficiuntur cives Hierusalem cœlestis, ita per vitam gratiæ aliquis efficitur civis Ecclesiæ militantis. Ergo liber vitæ respicit vitam gratiæ sicut et gloriæ.

4. Præterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiæ est prior vita gloriæ. Ergo, cum dicitur liber vitæ, intelligitur de vita gratiæ.

Sed contra, ille qui habet præsentem justitiam, simpliciter habet vitam gratiæ. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitæ, sed solum secundum quid, idest secundum præsentem justitiam. Ergo liber vitæ non respicit simpliciter vitam gratiæ.

Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed vita gloriæ est finis gratiæ. Ergo est nobilior; ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita gloriæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ significat quamdam conscriptionem alicujus ad vitam obtinendam quasi quoddam præmium, et quasi possessionem quamdam, ad quam hujusmodi homines consueverunt conscribi. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde Philosophus dicit in principio Metaph. (lib. I, cap. II a med.), quod scientia quæ est de Deo, non est humana possessio, sed divina; quia solus Deus perfecte se ipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitæ oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriæ, in qua omnis mors et corporalis et spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiæ. Et ideo liber vitæ non respicit simpliciter vitam gratiæ, sed gloriæ tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam causæ sunt nobiliores his quorum sunt causæ, scilicet efficiens, formalis, et finalis; et ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causæ. Sed materia est imperfectior eo cujus est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam sit in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quæ præparat subjectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem; et hoc modo gratia

est causa gloriæ; et ideo vita non est nobilius in gloria quam in gratia.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse prædestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratiæ, sint cives Ecclesiæ militantis, tamen status Ecclesiæ militantis non est status in quo vita plene habetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu hujusmodi non dicitur liber vitæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vita gratiæ sit prior in via generationis quam vita gloriæ; tamen vita gloriæ est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quæ sunt ad finem.

## ARTICULUS VIII. — *Utrum, sicut dicitur liber vitæ, possit dici liber mortis.*

Octavo quæritur, utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitæ; et videtur quod sic. Luc., x, 20, super illud : *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cælis*, dicit Glossa (ordinar.): *Si quis cœlestia sive terrestria gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam æternaliter est affixus*. Sed sicut per opera cœlestia, quæ sunt opera justitiæ, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, quæ sunt opera peccati, ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vitæ, ita et liber mortis.

2. Præterea, liber vitæ in Deo non ponitur nisi inquantum apud se conscriptos habet quos ad præmia æterna præparavit, ad similitudinem ejus quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et præmia, ita etiam pœnas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

3. Præterea, sicut Deus cognoscit prædestinationem suam, qua alios præparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua alios præparavit ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua prædestinatione, dicitur liber vitæ, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

Sed contra, secundum Dionysium (libro de divinis Nominibus, in principio), de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacræ Scripturæ introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici de Deo, sicut liber vitæ. Ergo non debemus ponere librum mortis.

Respondeo dicendum, quod de eo quod in libro scriptum

habetur, habet aliquis aliquam notitiam præ aliis privilegiatam: unde et respectu illorum scitorum a Deo liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio; scilicet simplicis notitiæ, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiæ communis est omnibus, bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum; et ideo boni habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cujus in libro conscribi dicuntur; non autem mali. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam opera cœlestia exponunt de operibus contemplativæ vitæ, opera autem terrestria de operibus activæ. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vitæ pertinet, et neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per quæ quamvis aliquis, per se loquendo, ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior et humilior. Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut præpositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito; quia opera quæ quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divinæ præscientiæ vel prædestitionis, neque reprobationis æternæ. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito; dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quæ gessit, non quia hujusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat; sed quia Deus cognoscit quod propter hujusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione vitæ quæ pertinet ad librum vitæ, quæ est ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per pœnas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis pœna infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et præmia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non habet notitiam privilegiatam, sicut de prædestinatis; et ideo non est simile.

# QUÆSTIO VIII

## DE COGNITIONE ANGELORUM

(*In decem et septem articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; 2º utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; 3º utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit; 4º utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; 5º utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; 6º utrum Angelus cognoscat se ipsum; 7º utrum unus Angelus alium intelligat; 8º utrum Angelus materialia cognoscat per aliquas formas, vel per essentiam sui cognoscentis; 9º utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ; 10º utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; 11º utrum Angelus singularia cognoscat; 12º utrum Angeli futura cognoscant; 13º utrum Angeli occulta cordium scire valeant; 14º utrum Angeli simul multa cognoscant; 15º utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud; 16º utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; 17º utrum cognitio Angelica per matutinam et vespertinam sufficienter distinguatur.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Angeli videant Deum per essentiam.*

Quæstio est de cognitione Angelorum. Et primo quæritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; et videtur quod non. Dicitur enim Joan., I, 18 : *Deum nemo vidit unquam;* super quo dicit Chrysostomus (homil. XIV in Joan. aliquantulum a princ.): *Sed nec ipsæ, dico cœlestes essentiæ, scilicet ipsa Cherubim et Seraphim, ipsum ut est unquam videre potuerunt.* Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam.

2. Præterea, Exod., XXXIII, super illud : *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem, etc.*, dicit Glossa : *Substantiam Dei nec hominum, nec Angelorum quisquam, sicut est, unquam videre potuit;* et sic idem quod prius.

3. Præterea, secundum Augustinum, desiderium est rei non habitæ. Sed Angeli desiderant in Deum prospicere, ut dicitur I Petri, II. Ergo Deum per essentiam non vident.

4. Præterea, Chrysostomus super Joan. dicit : *Ipsum quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli nec Archangeli*

*videre potuerunt;* et sic idem quod prius, quia ipsum quod est Deus, est essentia Dei.

5. Præterea, omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus videt essentiam Dei, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam; quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus ejus; et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum : quod non potest dici de divina essentia, quæ non potest venire ut pars in constitutionem alicujus. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum, videat eum mediante aliqua alia forma; et sic non videt eum per essentiam.

6. Præterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, quia in infinitum distant; et talium nulla est proportio. Ergo non potest Deum Angelus per essentiam videre.

7. Præterea, nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem ejus receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem. Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, et non per essentiam suam.

8. Præterea, quicumque aliquid per essentiam cognoscit, cognoscit de eo quid est. Sed, ut patet per Dionysium (cap. I de div. Nom.), et Damascenum (lib. I, cap. XIX), de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. Ergo nullus intellectus potest videre Deum per essentiam.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius (in epist. ad Caium), *in Deo tenebræ describuntur propter superabundantem ejus claritatem; et propter hoc quod absconditur omni lumini, et occultatur omni cognitioni.* Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam Angelorum. Ergo eorum cognitioni claritas divinæ essentiæ absconditur.

10. Præterea, Dionysius sic arguit in primo capite de divin. Nomin. Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi superessentiali cognitione, quæ est cognitio divina.

11. Præterea, sicut dicit Dionysius (in epist. ad Caium), *si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus.* Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

12. Præterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid magis remotum videri potest ab eo. Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinitæ virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat ab omni intellectu creato. Cum ergo omnis intellectus creatus sit finitæ virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

13. Præterea, ad cognitionem quamlibet requiritur judicium. Sed judicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus intellectus creatus Deum per essentiam videre potest.

14. Præterea, ut Boetius dicit (V de Consol., prosa v), judicium est actus judicantis. Ergo judicatum se habet ad judicium ut passum. Sed divina essentia non potest se habere ut passum respectu alicujus intellectus creati. Ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre non potest.

15. Præterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad illud quod in infinitum distat ab ipso. Ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei, quæ in infinitum distat ab eo.

Sed contra est quod dicitur Matth., XVIII, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris*. Faciem autem Patris videre, est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea, Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut nobis promittitur in statu beatitudinis. Sed nos videbimus Deum per essentiam, ut patet per illud I Joan., III, 2 : *Videbimus eum sicuti est*. Ergo et Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea, Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est causa Angelorum. Ergo essentiam divinam vident.

Præterea, omne quod videtur, videtur per essentiam suam, vel per similitudinem. Sed in Deo non est aliud similitudo et essentia : quia quidquid est in Deo, Deus est. Igitur cum Angeli Deum videant, vident eum per essentiam suam.

Præterea, intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo ; unde dicit Augustinus (in Psal. CXVIII, serm. VIII): *Præcedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus*. Sed Angeli diligunt divinam essentiam. Ergo multo magis vident eam.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quæ est inter intellectum creatum et divinam essentiam. Sed hæc positio sustineri non potest, cum sit hæretica. Constat enim quod cujuslibet intellectualis creaturæ beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cujuslibet creaturæ rationalis in nobilissima visione intellectus consistat : nobilitas autem intellectivæ visionis est ex nobilitate intellecti ; sicut etiam dicit Philosophus in X Ethic. (cap. IX, circa med.), quod *perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quæ cadunt sub visu*. Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perve-

niret ad videndum divinam essentiam, beatitudo ejus non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cujuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quæ ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat.

Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum; vel aliqua similitudo ejus, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cujus est similitudo; et dico convenientiam secundum repræsentationem, sicut species in anima convenit cum re quæ est extra animam; non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repræsentatione speciei, non autem a repræsentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a repræsentatione generis, repræsentaret autem secundum convenientiam analogiæ tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur; sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinæ essentiæ in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum. Et ideo cognitio quæ esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinæ essentiæ, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatæ, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repræsentatione divinæ essentiæ, sicut deficit lux recepta in pupilla, a claritate quæ est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores. Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quæ est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per se ipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit conjungi intellectui ut forma, sic ostendit Com-

mentator in III de Anima (comm. v et xxxvi). Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad suum perfectibile; sicut lux est perfectio coloris, quando ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiæ creatæ, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et hujus exemplum aliquale in rebus naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicujus materiæ forma, si in ea aliquid de materia inveniatur; sicut lapis non potest esse alicujus materiæ forma; sed res per se subsistens quæ materia caret, potest esse forma materiæ, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quæ est actus purus, quamvis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Ideo dicit Magister in II, dist. II, Sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatæ unionis spiritus rationalis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Hoc videtur ut est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut modus quo res visa est, cadat sub visione; hoc est dictu, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; et hoc modo Deus, ut est, ab Angelis videtur, et videbitur a beatis, quia videbunt essentiam ejus habere illum modum quem habet; et sic intelligitur quod habetur I Joan., III, 2 : *Videbimus eum sicuti est*. Alio modo potest intelligi ut modus prædictus conformetur visioni videntis; ut scilicet, talis sit modus visionis ipsius, qualis est modus essentiæ rei in se; et sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est; quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est; et hoc modo intelligendum est verbum Chrysostomi.

Et similiter dicendum est ad secundum et tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; nec tamen sequitur quod sit forma quæ est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quæ est pars rei in essendo.

Ad sextum dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod æqualis sit una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formæ inquantum se habet ad formam ut materia ejus, non considerata aliqua habitudine quantitatis; et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam,

inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.

Ad septimum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectio autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua ejus similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

Ad octavum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione viæ, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam; quia illa forma deficit a repræsentatione divinæ essentiæ; et ideo per eam non potest videri divina essentia, sed tantum cognoscitur quod Deus est super illud quod de ipso intellectui repræsentatur; unde illud quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via; et ideo non videmus de Deo quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repræsentat se ipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

Ad nonum dicendum, quod divina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectivam; et ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostræ, quanta est perfectio essentiæ suæ; quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit; et ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis, in corp. art., patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus nostri, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est; non autem excedet formam qua videbitur, scilicet essentiam suam; et ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio Dionysii procedit de cognitione viæ, quæ est secundum formas existentium creatorum; et ideo non potest pertingere ad id quod est supra existens. Hoc autem non erit in visione patriæ; et ideo ratio ejus non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii est intelligenda de visione viæ, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam; et hoc ratione jam dicta, in corp. art. et ad 9 arg.

Ad duodecimum dicendum, quod ideo oportet esse majorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva; potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto potest moveri a minori; sicut e converso potentia

activa quanto est perfectior, tanto magis movere potest; quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto a minori calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si æqualis forma perveniret a propinquo et remoto, non magis videretur propinquum quam remotum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui conjungitur; et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est judicium. Unum quo judicamus qualiter res esse debeat; et hoc judicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo judicatur qualiter res sit; et hoc judicium potest esse et de superiori et de æquali; non enim minus possum judicare de rege an stet vel sedeat, quam de rustico; et tale judicium est in cognitione.

Ad decimumquartum dicendum, quod judicium non est actio quæ egrediatur ab agente in rem exteriorem quæ per eam transmutetur, sed est operatio quædam in ipso operante consistens ut perfectio ipsius; et ideo non oportet quod illud de quo judicat intellectus vel sensus, sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est judicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens, inquantum sentire vel intelligere pati quoddam est.

Ad decimumquintum dicendum, quod intellectus creatus nunquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit ejusdem naturæ cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

ARTICULUS II. — *Utrum intellectus Angeli ac hominis beati essentiam divinam comprehendat.* (I part., quæst. XII, art. 7.)

Secundo quæritur, utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; et videtur quod sic. Simplex enim si videtur, totum videtur. Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, et sic comprehendit.

2. Sed diceretur, quod licet videatur tota, non tamen totaliter. — Sed contra, *totaliter* dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinæ essentiæ est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

3. Præterea, efficacia actionis mensuratur secundum formam quæ est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore et calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis. Ergo tanta erit efficacia intellectus videntis Deum, quanta est perfectio divinæ essentiæ; ergo comprehendet ipsam.

4. Præterea, sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est perfectissimus modus cognoscendi incomplexa. Sed omne

complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est, cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli divinam essentiam.

5. Præterea, Philip., III, 12, dicitur : *Sequor autem, si quo modo comprehendam, etc.* Sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. Ergo Apostolus ad hoc tendebat quod perfecte comprehenderet Deum.

6. Præterea, Glossa (ordin.) ibidem dicit : *Ut comprehendam, idest ut cognoscam quæ sit immensitas Dei, quæ omnem intellectum excedit.* Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis. Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (lib. I) : *Eam quæ in Deo habitat, plenitudinem bonitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.*

Præterea, secundum Ambrosium in eodem lib., illud comprehenditur cujus fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (epistol. CXLVII, al. 112, cap. V circa med.) : *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.*

Respondeo dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur ; dicitur enim aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est undique inclusum habere. Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem æquale. Hæc autem ad quantitatem pertinent ; unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis ; scilicet secundum quantitatem dimensivam et virtualem. Secundum dimensivam quidem, ut dolium comprehendit vinum : secundum virtualem (1) autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiæ remanet imperfectum a forma (2). Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, inquantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni ejus ; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit.

Hic autem excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis objectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensivam ; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum

(1) *Al.* virtutem. — (2) *Scil.* quod non perficiatur a forma.

ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed secundum quantitatem dimensivam; ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualem; sicut impeditur oculus a comprehensione solis; quia virtus claritatis solis, quæ est visibilis, excedit proportionem virtutis visivæ quæ est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensivæ; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terræ; sed partem ejus videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed non perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensivam, inquantum intellectus a sensu accipit; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensivam, ita quod aliquid ejus est in intellectu et aliquid extra intellectum; per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensivam, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtualem; et ideo in his quæ per se intelliguntur sine conjunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis; quando scilicet quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem, Triangulum habet tres angulos æquales duobus rectis, per probabilem rationem, utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam; non quod unam partem ejus ignoret alia scita; sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit; et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione ejus. Constat autem quod in intellectu Angeli, præcipue quantum ad visionem divinam, non habet locum quantitas dimensiva; et ideo consideranda est ibi æqualitas vel excessus secundum quantitatem virtualem tantum. Virtus autem divinæ essentiæ, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus; veritas enim divinæ essentiæ, qua cognoscibilis est, excedit lumen cujuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat; non quia partem aliquam ejus ignoret; sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod divina essentia ab Angelo tota videtur, quia nihil ejus est non visum ab eo; ut scilicet ly *tota* exponatur privative, non per positionem partium : non tamen perfecte videt; unde non sequitur quod eam comprehendat.

AD SECUNDUM dicendum, quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis ejus: et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum; hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas quam substantia, modus ejus est ipsa essentia; et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quæ est medium inter videntem et rem visam: et dicit modum videntis per comparationem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modum totalem; et hoc est quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, ut ex dictis, in corp. art., patet; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cujus demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis ejus, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quæ est principium actionis agentis, conjungitur secundum totum modum suum; quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia, quamvis quodammodo sit ut forma intellectus; quia tamen non capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, et quia actio non est tantum formæ, sed etiam agentis; ideo non potest esse ita perfecta actio sicut est perfecta forma quæ est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

AD QUARTUM dicendum, quod res comprehenditur cujus definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius; et sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem, quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

AD QUINTUM dicendum, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viæ, quæ ad essentiam non pertingit: non tamen est comprehensio simpliciter, ratione jam dicta; et ideo cum dicitur: *Comprehendam, sicut comprehensus sum a Christo Jesu*, ly *sicut* notat comparationem similitudinis, non æqualitatis.

AD SEXTUM dicendum, quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense: videbitur enim totus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit.*

Tertio quæritur, utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam: et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum super Genesim ad litteram (lib. II, cap. VIII), Angeli in principio suæ conditionis, in quo statu fuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in Verbo. Sed hoc esse non potuisset, nisi Verbum vidissent. Ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, quod potest minus intelligere, potest et majus intelligere. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immunis: ex quo contingit aliquid esse intelligibile actu. Cum igitur intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

3. Sed diceretur, quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectu angelico. — Sed contra, illud quod est magis visibile in se, non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus; cum Angelus sit speculum purum et incontaminatum, ut Dionysius dicit in IV cap. de divin. Nomin. Ergo illud quod est maxime intelligibile in se, est magis intelligibile Angelo.

4. Præterea, Commentator dicit in III de Anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod Themistius faciebat: Hoc est magis intelligibile; ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angeli est hujusmodi. Ergo in eo prædictum argumentum sequitur.

5. Præterea, excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

6. Præterea, videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu. Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam; et ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire potuerunt.

7. Præterea, secundum Augustinum (IX de Trinit., cap. III), fides, quia præsens est per essentiam in anima, videtur in anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam præsentialiter est in anima; et similiter in Angelo, et in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

8. Præterea, secundum Augustinum (X Confess.), tripliciter est aliquid præsens in anima: per speciem, per notionem, et

per præsentiam essentiæ suæ. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet eam esse per opposita ; et ita, cum Deus sit præsens intellectui angelico per essentiam, non erit ei præsens per similitudinem ; et ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscit eum per naturalia essentialiter.

9. Præterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur. Sed Angeli in statu suæ conditionis viderunt res in Verbo quasi in quodam speculo. Ergo viderunt Verbum.

10. Sed diceretur, quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data. — Sed contra, sicut lumen naturæ deficit a lumine gloriæ, ita etiam a lumine gratiæ gratis datæ vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione et in statu naturalium existentes.

11. Præterea, res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in Verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in Verbo eas cognoverunt ; et ita viderunt Verbum.

12. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturæ. Ergo unicuique naturæ provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem (1) est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

13. Præterea, superiores potentiæ sunt perfectiones inferioribus. Sed inferiores potentiæ per suam naturam possunt in sua objecta ; sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo objectum intelligentiæ sit Deus, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XII), videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

14. Sed diceretur, quod non est simile : quia objecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias ; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam. — Sed contra, quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriæ, semper Deus in infinitum ipsam excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriæ ad videndum Deum per essentiam ; quod est absurdum.

15. Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. VI, in princip.) dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiæ, et eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscuntur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus

(1) *Al.* per quem.

est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut Augustinus dicit (XIII de Trin., cap. XIII ante med.). Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

16. Præterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur. Sed intellectus Angeli per naturam suam est deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

17. Præterea, omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur I Cor., XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo; quia, ut ait Augustinus (II super Genes., cap. VIII a med.), *ex quo creati sunt, æterna Verbi Dei visione perfruuntur, non invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspicientes;* quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

18. Præterea, illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. Sed Angelus naturali (1) cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

19. Præterea, Augustinus dicit (IX de Trinit., cap. III; et XIII, cap. I) quod ea quæ sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo idem quod prius.

20. Præterea, illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videtur. Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cujus est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

Sed contra, videre Deum per essentiam, est vita æterna, ut patet Joan., XVII, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed ad vitam æternam non potest perveniri per pura naturalia; Roman., VI, 23: *Gratia Dei vita æterna.* Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

Præterea, Augustinus (alius Auctor. lib. de Spir. et Anim., cap. XII) dicit quod (2) anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine; et sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

(1) *Al.* naturaliter. — (2) Ita Auctoris textus tom. VIII Oper. Augustini in Appendice : *Etsi spiritus rationalis ex dono Creatoris habilis est ad cognoscendum verum et diligendum bonum : tamen nisi inferioris lucis radio fuerit perfusus, et calore succensus, nunquam consequitur sapientiæ cognitionem, vel caritatis affectum. Intellectus et intelligentia juvantur superius, quia Deus ignis et lux est.*

Præterea, natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formæ nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptivum talis formæ ; quia proprius actus fit in propria potentia ; sicut corpus non unitur animæ ut formæ, nisi postquam fuerit organizatum et dispositum ; unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficitur perfectibile tali forma quæ est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit natura (1), ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam poterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati ; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis ; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis : unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus : unde forma sensibilis, quæ est alterius generis, non potest esse forma ipsius ; sed forma immaterialis tantum, quæ est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivæ potentiæ creatæ, ita essentia divina est supra ipsum ; unde essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut conjungatur essentiæ divinæ ut formæ intelligibili, non est naturale, sed supra naturam ; et hoc est lumen gloriæ, de quo in Psal. XXXV, 10, dicit : *In lumine tuo videbimus lumen.* Naturalis igitur facultas cujuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem : aliter tamen in homine et in Angelo ; quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio a sensu oriatur ; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, sed præcipue ad formam quæ est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam Angeli videntis ; et ideo dicitur in lib. de Causis (prop. VIII), quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiæ suæ, quia inquantum creata est a Deo, substantia sua est similitudo quædam substantiæ vel essentiæ divinæ. Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quæ lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta ; et ideo

(1) *Forte* naturale.

Rom., I, 20, super illud, *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, dicit Glossa (ord.), quod homo juvatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei quæ est per formam creatam, non est visio ejus per essentiam : et ideo neque homo neque Angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus puris.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in Verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, quod quamvis Verbum per essentiam non viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem ; et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in Verbo multo plenius cognoverunt, quando Verbum per essentia viderunt; secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur intantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo et tempore, et discurrendo de uno in aliud ; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ : et ideo potentia intellectiva ejus potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quæ est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, quæ est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus ; et ideo deficit a visione divinæ essentiæ, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

Ad quartum dicendum, quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentiæ increatæ. Pro tanto enim substantia intelligibilis quæ in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractam qua (1) naturaliter intelligimus ; et similiter, immo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis ; sicut intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis quam res sensibiles.

Ad quintum dicendum, quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repræsentationem formæ qua intellectus intelli-

(1) *Al.* quam.

git; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum; et secundum hoc verum est quod dicitur in II Metaph. (com. I), quod *intellectus se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad lucem solis.*

Ad sextum dicendum, quod gratiam non requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata dispositio ad visionem; sed quia per gratiam homo meretur lumen gloriæ sibi dari, per quod Deum in essentia videat.

Ad septimum dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam, inquantum essentia sua conjungitur intellectui ut forma intelligibilis, et non alio modo. Sic autem non conjungitur essentia divina intellectui creato in statu viæ, sed sicut sustinens eum in esse.

Ad octavum dicendum, quod divisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; et ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, et alio modo per similitudinem vel imaginem; in ipsa enim anima est imago et similitudo Dei, quamvis in ipsa sit Deus per essentiam.

Ad nonum dicendum sicut ad primum.

Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratum faciens nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, quæ est lumen gloriæ.

Ad undecimum dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in Verbo, sed etiam in mente angelica; et ita potuerunt videri, quamvis Verbum non videretur.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in II Cœli et Mundi (com. LXII, et sequent.), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus et perfectissimus est, ut aliquid habeat vel consequatur bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinæ; et hic gradus est divinæ perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit de bonitate aliquid in multis motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Creaturæ igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est eorum finis naturalis, quam ex vi naturæ suæ consequuntur. Sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, idest beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus

quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturæ inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquam contingat per se ipsum, solius Dei est.

Et similiter dicendum AD DECIMUMTERTIUM de ordine potentiarum.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod quamvis per lumen gloriæ intellectus creatus nunquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo divina essentia, tamen per illud lumen fit (1) ut intellectus uniatur essentiæ divinæ sicut formæ intelligibili ; quod aliter fieri non posset (2).

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ad cognoscendum Deum per similitudinem ejus Angelus ex propriis naturalibus potest, sed hæc non est visio Dei per essentiam.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum quæ est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad divinam essentiam sicut ad formam intelligibilem ; sed in hoc quod non accipiat cognitionem sensibilium a sensu, sicut nos accipimus ; et quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, et differt ab intellectu humano.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod tripliciter ali quid videtur. Uno modo per essentiam suam ; sicut quando essentia visibilis conjungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem ; scilicet quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem ; tertio vero per speculum ; et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei repræsentatur ; sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli ; sed secundo modo videre Deum est naturale Angelo ; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repræsentantibus. Unde cum dicitur quod omnis cognitio est per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana ; cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod imago rei dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est res quædam ; et cum sit res distincta ab eo cujus est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivæ in imaginem, et in id cujus est imago. Alio modo consideratur prout est imago ; et sic idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago ; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem,

(1) *Al.* tamen illud lumen fit. — (2) *Al.* non possit.

potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re ; et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura.

Ad decimumnonum dicendum, quod ea quæ sunt essentialiter in anima, ut conjunguntur ei formæ (1) intelligibiles intelliguntur ab anima per essentiam suam ; sic autem essentia divina non est in anima viatoris ; et ideo ratio non sequitur.

Ad vigesimum dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciorem re ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso ; et ideo ratio non sequitur.

## ARTICULUS IV. — *Utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.*

Quarto quæritur, utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat ; et videtur quod sic. Quia, sicut dicit Isidorus (lib. I de summo Bono, cap. XII, ante med.), Angeli in Verbo Dei omnia vident antequam fiant.

2. Præterea, uniuscujusque visus videt illud cujus similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quæ est similitudo omnium, intellectui angelico conjungitur ut forma intelligibilis. Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

3. Præterea, si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum et immaculatum, vel incontaminatum, ut dicit Dionysius (cap. I de divin. Nom.) : nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia ; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repræsentat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

4. Præterea, intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animæ humanæ. Sed anima humana habet potentiam ad omnia cognoscendum ; ipsa enim est quodammodo omnia, ut in III de Anima (comm. XIV et XXXVII) dicitur, secundum quod nata est omnia cognoscere. Ergo et intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam, omnia cognoscit.

5. Præterea, sicut dicit Gregorius (XVI Moral., cap. XII), amor in patria cognitioni æquatur : quia quisque ibi tantum diliget, quantum cognoscet. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

(1) *Al.* ut formæ.

6. Præterea, si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem ; quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum, omnia videre possit.

7. Præterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori alicui possunt omnia revelari : quod quidem de præsentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in II Dialog. Gregorii (cap. XXXV, circa med.) ; de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui Prophetæ aliqua futura revelat, et eadem ratione potest sibi omnia revelare ; et similis ratio est de præteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione patriæ omnia cognoscit.

8. Præterea, in IV Dial. (cap. XXXIII, in fin.) Gregorius dicit : *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. Ergo Angeli cognoscunt omnia.

9. Præterea, puritas Angeli in cognoscendo non est minor quam puritas animæ. Sed dicit Gregorius in II Dial. (cap. XXXV, a med.) : *Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura.* Ergo et Angelo ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo. Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum ; ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, et rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis eum se ingerat ; Angelus eo cognito omnia cognoscet.

11. Præterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis et cognoscibilis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est. Sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnium rerum rationes quæ sunt in ipso.

12. Præterea, nullius creaturæ cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis æqualiter se habere videntur. Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

13. Præterea, omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda ; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio ejus imperfecta ; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quæ omnem imperfectionem tollit.

14. Præterea, si Angelus beatus non cognosceret omnia ; cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile ; quia, sicut dicit Augustinus in XV de Trinit. (cap. XVI, a med.), in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles ; quod

esset, si aliquid scirent quod prius nescivissent. Ergo Angeli beati videntes Deum omnia vident.

15. Præterea, visio beatitudinis æternitate mensuratur, unde et vita æterna dicitur. Sed in æternitate non est prius et posterius. Ergo nec in visione beatitudinis; ergo non potest esse quod aliquid prius scitum non fuerit; et sic idem quod prius.

16. Præterea, Joan., X, 9, dicitur : *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet ;* quod in lib. de Spiritu et Anima (cap. VII a med.) sic exponitur : *Ingredietur ad contemplandam Divinitatem Salvatoris, et egredietur ad contemplandam vel intuendam humanitatem ipsius ; et utrobique gloriosam refectionem inveniet.* Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate Salvatoris, quod nihil existens in corpore ejus erit ei occultum. Ergo et oculus mentis ita pascetur in Divinitate ipsius, quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo ; et sic cognoscet omnia.

17. Præterea, ut dicitur III de Anima (com. VII), intellectus intelligens maximum intelligibile, non minus intelligit minus intelligibile, sed magis. Sed maxime intelligibilis est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

18. Præterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem causæ suæ. Sed Deus est causa omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

19. Præterea, colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscantur, non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiant actu visibiles. Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustrante. Ergo intellectus videns essentiam divinam, omnia per rationes videt.

1. Sed contra est quod dicitur Ephes., III, 10 : *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei :* ubi dicit Glossa Hieronymi, quod Angeli mysterium Incarnationis per prædicationem Ecclesiæ sunt edocti. Ergo ante prædicationem illud ignoraverunt ; et tamen per essentiam Deum viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

2. Præterea, Dionysius dicit in fine eccles. Hierar., quod *multæ sacramentorum rationes latent supernas essentias ;* et sic idem quod prius.

3. Præterea, nihil alteri coæquatur in extensione quæ est secundum quantitatem molis, nisi sit ei æquale secundum eamdem quantitatem. Ergo et nihil æquatur alteri in extensione virtualis quantitatis, nisi coæquetur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non coæquatur intellectui divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quæ se extendit intellectus divinus.

4. Præterea, Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum,

secundum hoc quod cognoscunt ipsum, laudant eum. Sed non omnes æqualiter eum laudant, ut patet per Chrysostomum super Joan. (homil. XIV). Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii. Et tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam; ergo videns Deum per essentiam non omnia videt.

5. Præterea, de substantia beatitudinis est cognitio et gaudium. Sed Angeli beati possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore converso : *gaudium enim est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente;* Lucæ, XV, 10. Ergo et possunt cognoscere quæ prius non cognoscebant : ergo videntes divinam essentiam, aliqua ignorant.

6. Præterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. Ergo nec omnia sciens.

7. Præterea, cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creaturæ. Ergo non potest esse ut omnia quæ Deus scit, creatura cognoscat.

8. Præterea, Hierem., XVII, 9, dicitur : *Pravum est cor hominis, et inscrutabile; et quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, et ita non cognoscunt omnia.

Respondeo dicendum, quod Deus videndo essentiam suam, quædam cognoscit scientia visionis, scilicet præsentia, præterita, et futura; quædam autem scientia simplicis intelligentiæ; scilicet quæ potest facere, quamvis nec sint nec fuerint nec futura sint. Impossibile autem videtur quod creatura aliqua videns essentiam divinam, omnia sciat quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causæ in plurium effectuum cognitionem devenire potest; sicut ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicujus causæ omnes effectus ejus cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causæ, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet; unde impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo divinam essentiam omnia cognoscat quæ ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est ut aliquis intellectus creatus essentiam Dei videns, omnia cognoscat quæ Deus scit scientia visionis; ut de anima Christi ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per essentiam, est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli et animæ beatorum videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant; sicut qui videt speculum, videt omnia quæ in speculo relucent. Sed hoc dictis Sanctorum repugnare videtur, et præcipue Dionysii, qui in VII cap. eccl. Hierarch. (a med.) expresse dicit, inferiores Angelos

per superiores ab ignorantia purgari; et sic oportet ponere, superiores Angelos cognoscere quæ inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplentur.

Et ideo dicendum, quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctæ; sed magis in eo omnia sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. v de divin. Nomin., parum ante med.), per modum quo multi effectus uniuntur in una causa. Imagines autem in speculo resultantes sunt ibi in actu distinctæ; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina, similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes effectus qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non contingit alicui intellectui creato, respectu divinæ essentiæ. Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod per essentiam suam videt, omnia cognoscat quæ facere potest. Unde et eorum effectuum qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt; et ideo animæ Christi, quæ super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, præsentia, præterita, et futura; aliis autem non, sed unusquisque per mensuram qua videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister in II Sentent. (dist. xi) dicit, cum dicitur, Angeli in Verbo vident omnia antequam fiant, hoc non intelligitur de omnibus Angelis, sed forte de superioribus; nec illi etiam omnia perfecte vident, sed forte in communi, et quasi implicite tantum, aliqua sciunt. Vel dicendum, quod de una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt; et potest esse quod aliquis sciat triangulum quid est, qui nescit omnia quæ de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus; et hoc est quod Isidorus dicit (lib. I de summo Bono, cap. xii), quod sciunt in Verbo omnia antequam fiant; fieri enim rei est intelligibilis rationis. Non autem oportet quod Angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa; et si forte sciat omnes proprietates naturales quæ comprehensione essentiæ cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinæ providentiæ, qua una res ordinatur ad varios eventus; et de his rationibus inferiores Angeli a superioribus vel supremis illuminantur; et hoc est quod dicit Dionysius, iii cap. de divin. Nomin., quod superiores Angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando visus similitudini conjungitur secundum posse totum simili-

tudinis ipsius; tunc enim necesse est ut visus cognoscat esse id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non conjungitur divinæ essentiæ; et ideo ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiæ secundum totum posse ejus. Hic autem defectus puritati ejus non repugnat, ut supra dictum est.

AD QUARTUM dicendum, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quæ possunt manifestari per lumen intellectus agentis; quæ formæ sunt abstractæ a sensibilibus; et potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omniailla cognoscenda quæ manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestativum omnium quæ in Dei sapientia latent. Et præterea illorum etiam quæ anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit nisi per medium sibi proportionatum; unde uno et eodem modo apprehenso aliquis in cognitionem alicujus devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior Angelus multa cognoscit quæ inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli; unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

AD QUINTUM dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit; unde illæ intentiones sunt intellectæ, non autem dilectæ; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio; dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res possunt diligi, eas diligunt.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suæ infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite; et ideo non oportet quod omnia infinita quæ ipse cognoscit, cognoscant.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Deus alicui viatori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris; et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia quæ superior intelligit, aut etiam plura. Sed de hoc nunc non quærimus; sed solum de hoc quærimus, an ex hoc quod essentiam Dei videt intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

AD OCTAVUM dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi de his quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest

dici, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii; quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium; unde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa, futura non cognoscuntur; sed quod omnia non cognoscuntur, est ex defectu intellectus ea non comprehendentis.

Ad nonum dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ex quo anima videt divinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, idest nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturæ. Sed alia ratio occultationis esse potest; quia scilicet non conjungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

Ad decimum dicendum, quod illa ratio procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum ejus posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum, cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; et ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem ejus ad omnes suos effectus; quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturæ de substantia sit beatitudinis quasi beatificans; tamen aliqua creaturæ cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad Sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas (1) de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum, quod si etiam (2) nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habeat ad visionem beatitudinis; cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam vero non nisi per multa media; et ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiæ divinæ; quia quædam sunt latentiores, quædam manifestiores; et ideo ex visione divinæ essentiæ quædam cognoscuntur, quædam non.

Ad decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quæ suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret

(1) *Al.* ut etiam aliter creaturas. — (2) *Al.* sic etiam.

intellectus Angeli imperfectus. Quædam vero potentia est obedientiæ tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quæ supra naturam Deus in eo potest; et si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta; et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia quæ Deus potest ei revelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinæ, quæ sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creaturæ ordinatur ad cognitionem Dei; et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus: nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creaturæ beatificatur; sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit: unde dicit Augustinus, lib. Confessionum (I, cap. IV in princ.): *Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creata, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa novit, non propter illa beatior*, *sed propter te solum beatus.*

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod volubilitas cogitationum (1), quæ a beatis Angelis removetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excludit (2). Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quæ cogitantur; et sic sciendum, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio: quia per unum diversa cognoscit; sed quantum ad ea quæ cognoscunt per species innatas, vel per illuminationem superiorum, est ibi successio; unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram (cap. XX, XXII et XXXIII), quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus; quod est per affectiones mutari.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo; et in ista non est aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt; et quantum ad hoc visio illa non mensuratur æternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur; sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur; quod nihil aliud est quam variatio prioris et posterioris in creatione rerum, et in successione angelicorum intellectuum.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod corpus Christi est fini-

(1) *Al.* cognitionum. — (2) *Al.* excedit.

tum, et comprehendi potest visu corporali: essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceret; quod quia non est, ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad decimumoctavum de causa et effectu, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo ratio non sequitur.

Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

ARTICULUS V. — *Utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.* (I part., quæst. XII, art. 9.)

Quinto quæritur, utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; et videtur quod sic. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in Verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

2. Præterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spiritualem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

3. Præterea, gloria non destruit naturam, sed perficit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloriæ, quæ est visio in Verbo, est per similitudines rerum.

4. Præterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed Verbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris; quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus Angeli ea quæ in Verbo cognoscit.

5. Præterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II Cor., XI, in Glossa (ordin. et interl. super illud: *Scio hominem raptum*), et ibi *audivit* (1) *arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam Verbum per essentiam videre desiit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret; et eadem ratione Angeli, quæ cognoscunt in Verbo, oportet quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur.

6. Sed dicendum, quod abeunte Verbo remanserunt in anima Pauli quædam reliquiæ illius visionis, scilicet impres-

(1) *Al.* vidit.

siones quædam vel similitudines, quibus reminisci poterat quæ in Verbo viderat: sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. — Sed contra, res aliqua magis imprimit in aliquam in sui præsentia quam in sui absentia. Si ergo Verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo et in sui præsentia.

Sed contra, quidquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem; nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

Præterea, rationes rerum resultant in Verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quæ in speculo relucent. Ergo et per ipsam formam verbi vident omnia quæ in Verbo cognoscuntur.

Præterea, intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in lib. de Causis (prop. x). Sed tabulæ pictæ non superadduntur aliæ picturæ: propter hoc enim probatur in III de Anima (comment. XIV), quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quæ cognoscit Angelus in Verbo, aliquas similitudines habeat.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: quidquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile; ut si filius similatur patri in hoc quod ipse pater est similatus avo, et filius avo similatur. Dupliciter igitur aliquid alicui similatur: uno modo ex hoc quod similitudinem ejus immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et similiter etiam dupliciter fit cognitio: cognoscimus enim per visum Socratem inquantum visus noster assimilatur Socrati et inquantum assimilatur imagini Socratis; et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Socratem.

Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam aliam similitudinem, quæ sit immediate ipsius rei cognitæ; et si cognoscens cognoscat unam et eamdem rem per similitudinem propriam et per similitudinem alterius rei, erunt diversæ cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognoscitiva potentia quæ cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cujus speciem recipit, et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quæ non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quæ recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quæ ex forma auri recepta et forma montis format quoddam phantasma aurei montis. Et

similiter est in intellectu ; quia ex forma generis et differentiæ comprehensa format quidditatem speciei. In hujusmodi ergo potentiis quandoque una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod præter similitudinem illam formatur alia species, quæ est rei immediate ; sicut ex statua Herculis visa possum formare quamdam aliam similitudinem quæ sit ipsius Herculis immediate ; sed et cognitio jam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua : si enim esset eadem, tunc oportet hoc accidere in qualibet alia potentia ; quod manifeste falsum apparet : cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem statuæ.

Sic igitur dico, quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium ; et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum, et per ipsam essentiam divinam ; sed illa cognitio qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per Verbum ; quamvis etiam illæ similitudines causentur ex conjunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione ; sive, quod est verius, per influxum Verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quæ cognoscitur per Verbum, intellectus angelicus divinæ essentiæ conjunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

Ad secundum dicendum, quod a Verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli ; sed cognitio quæ fit per illam impressionem, est alia a cognitione quæ est per Verbum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat ; hoc est, ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

Ad quartum dicendum, quod Verbum non est alicujus rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentiæ rei ; est tamen intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam desiit essentiam Dei videre, memor fuit rerum quas in Verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad sextum dicendum, quod similitudines illæ quæ remanserunt post absentiam Verbi, imprimebantur etiam quando Verbum per essentiam videbat ; sed tamen illa visio qua videbat per Verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis, in corp. art., patet.

## ARTICULUS VI. — *Utrum Angelus cognoscat se ipsum.*
(Part. I, quæst. LVI, art. 1.)

Sexto quæritur, utrum Angelus cognoscat se ipsum; et videtur quod non. Quia, ut dicit Dionysius, VI cap. cœlestis Hierarchiæ, Angeli ignorant suas virtutes. Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

2. Præterea, si Angelus cognoscit se ipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam; quia in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in III de Anima (com. XV). Sed per essentiam suam se cognoscere non potest: quia illud quo intelligitur, est forma intellectus; essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus ejus; cum magis intellectus insit essentiæ ut proprietas quædam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

3. Præterea, idem non potest esse agens et patiens, movens et motum, nisi hoc modo quod una pars ejus sit movens vel agens, et alia mota vel passa; ut patet in animalibus, ut probatur in VIII Physic. (com. XXX). Sed intelligens et intellectum se habent ut agens et patiens. Ergo non potest esse ut Angelus totum se intelligat.

4. Præterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus ejus. Sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicujus, nisi sit actus purus: res enim non potest esse alicujus forma; esse autem actum purum nulli essentiæ convenit nisi divinæ. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

5. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia et a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quædam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus se ipsum intelligere non potest.

6. Præterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo. Sed hoc esse non potest; quinimo intellectus est in essentia: non enim potest esse aliquid in altero et e converso. Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

7. Præterea, intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a se ipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus cognoscat vel intelligat se ipsum.

8. Præterea, nulla potentia habet efficaciam agendi nisi ab essentia in qua radicatur. Ergo intellectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiæ suæ. Sed non potest idem

esse principium agendi et patiendi. Cum ergo illud quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

9. Præterea, demonstratio est actus intellectus. Sed non potest idem per idem demonstrari. Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

10. Præterea, qua ratione reflectitur in se intellectus et affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quæ est quidam naturalis habitus. Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo habitu; et ita non cognoscit se per essentiam suam.

11. Præterea, operatio cadit media inter agens et patiens. Sed intellectus et intellectum se habent ut agens et patiens. Cum igitur nihil medium cadat inter rem aliquam et se ipsam, impossibile videtur quod Angelus se ipsum intelligat.

Sed contra, quod potest virtus inferior, potest superior; ut dicit Boetius (lib. V de Consolat., prosa IV, a med.). Sed anima nostra se ipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

Præterea, hæc est ratio quare intellectus noster se ipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli est magis separatus ab organo corporali quam etiam noster intellectus. Ergo Angelus etiam cognoscit se ipsum.

Præterea, intellectus Angeli, cum sit deiformis, maxime assimilatur intellectui divino. Sed Deus se per essentiam suam cognoscit. Ergo et Angelus.

Præterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

Præterea, in libro de Causis (propos. XV) dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, et redit ad essentiam suam reditione completa. Ergo et Angelus, cum sit sciens.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una quæ procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et hæc est sicut illuminare; quæ etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et hæc proprie dicitur operatio, et hæc est sicut lucere. Hæc autem duæ actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed

intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem ; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu ; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso; ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo.

Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiæ in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in III de Anima (comm. XIX); omnes autem substantiæ angelicæ sunt mediæ, habentes aliquid de potentia et actu, non solum in genere entium, sed etiam in genere intelligibilium. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam ; et tunc actio illa est quædam emanatio formæ ipsius magis quam materiæ; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu ; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim intelligit rem cujus est illa forma ; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem secundum quod deducitur ab exemplari æterno eam comprehendunt; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam

in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

Ad tertium dicendum, quod intellectum et intelligens non se habent ut agens et patiens; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis, in corp. art.; quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens et patiens significari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a se ipso : et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

Ad quintum dicendum, quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia; constat enim quod formæ naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadet; sed oportet quod denudetur a materia individuali, quæ est materia determinatis dimensionibus substans; unde minus oportet quod separetur a potentia tali qualis est in Angelis.

Ad sextum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse in altero et illud in eo diversis modis; sicut totum in partibus, et e converso : et similiter est in proposito; essentia enim Angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

Ad septimum dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ ejus, sed respectu ejus semper est in actu ; respectu autem aliorum. intelligibilium potest esse in potentia : nec tamen sequitur quod quando intellectus est in potentia, per aliud agens reducatur in actum semper ; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat : quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum dum non considerat, potest per se ipsum exire in actum ; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

Ad octavum dicendum, quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis, in corp. artic.; et ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscibilis; et sic magis notum est causa cognoscendi minus notum ; et hoc modo medium demonstrationis est causa cognoscendi vel intelligendi. Alio modo ex parte cognoscentis ; et sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscente ; et sic nihil prohibet aliquid per se ipsum cognosci. — Ad decimum dicendum, quod dilectio naturalis non est habitus, sed actus.

Ad undecimum dicendum, quod operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum ; sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita.

## ARTICULUS VII. — *Utrum unus Angelus intelligat alium.*
(I part., quæst. LVI, art. 2.)

Septimo quæritur, utrum unus Angelus intelligat alium ; et videtur quod non. Quia, ut Dionysius dicit (VI cap. cœlest. Hierarch.), ipsi Angeli suam ordinationem ignorabant. Si autem Angelus unus cognosceret alium, suam ordinationem scirent. Ergo unus alium non cognoscit.

2. Præterea, omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum causa est ei, ut dicitur in lib. de Causis (propos. VIII); et quod est infra se, inquantum est causatum ab ea. Sed secundum fidem non ponitur quod unus Angelus est causa alterius. Ergo unus alium non cognoscit.

3. Præterea, sicut dicit Boetius (super prologum Porphyrii in prædicabilia, non multum procul a fin.), universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus est quoddam singulare, cum sit persona. Cum igitur Angelus tantum per similitudinem cognoscat, videtur quod Angelus Angelum non cognoscat.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium non cognoscat per essentiam cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum ipsi intellectui. Sed essentia unius Angeli non potest esse intrinseca intellectui alterius; quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Ergo Angelus non potest cognoscere alium Angelum per essentiam ejus.

2. Præterea, possibile est unum Angelum cognosci ab omnibus Angelis. Id autem quo aliquid cognoscitur, est conjunctum ipsi cognoscenti. Si ergo Angelus cognoscere alium per essentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus esset pluribus in locis; cum Angeli cognoscentes in pluribus locis sint.

3. Præterea, Angeli essentia substantia quædam est, intellectus autem accidens, cum sit potentia quædam. Sed substantia non est forma accidentis. Ergo essentia unius Angeli non potest esse alterius forma, qua intelligat.

4. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui præsentiam quod est separatum ab eo. Sed unius Angeli essentia est separata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoscitur per essentiæ suæ præsentiam.

1. Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat per essentiam sui cognoscentis alium. Sicut enim superioribus Angelis subsunt inferiores ; ita et sensibiles creaturæ. Si ergo superior Angelus cognoscendo essentiam suam cognoscit alios Angelos ; eadem ratione per essentiam suam cognoscit omnes res sensibiles, et non per aliquas formas, ut dicitur in lib. de Causis (prop. VIII).

2. Præterea, nihil ducit in cognitionem alterius nisi quod

habet similitudinem cum eo. Sed essentia unius Angeli non convenit cum alio nisi in genere. Si ergo unus alium cognoscat solum per essentiam sui cognoscentis, non cognoscet eum nisi in genere; quod est imperfecte cognoscere.

3. Præterea, illud per quod aliquid cognoscitur, est ratio ipsius. Si ergo unus Angelus per essentiam suam omnes alios cognoscat, essentia sua erit ratio propria omnium; quod videtur soli divinæ essentiæ convenire.

Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat alium per similitudinem sive per speciem aliquam in se existentem : quia, ut dicit Dionysius (cap. IV de divin. Nomin., ante med.), Angeli sunt divina lumina. Sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se. Ergo nec Angelus.

2. Præterea, omnis creatura tenebra est, ut patet per Origenem (com. II in diversos, a med.), super illud Joan., I : *Et tenebræ eam non comprehenderunt.* Sed similitudo tenebræ oportet quod sit tenebra ; tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis. Cum igitur Angelus sit creatura, et sit tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem ; sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumen divinum in ipso existens.

3. Præterea, Angelus est Deo propinquior quam rationalis anima. Sed secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. XXXI), anima cognoscit omnia, et judicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes æternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem ejus, sed per rationem æternam.

4. Item, videtur quod nec per similitudinem innatam. Quia æqualiter similitudo innata se habet ad præsens et distans. Si igitur unus Angelus alium cognoscat per similitudinem innatam, non cognoscet de eo quando erit præsens, et quando erit distans.

5. Præterea, Deus potest de novo facere unum Angelum. Sed Angelus qui non est, formam non habet penes se. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoscit alium Angelum nisi per formam innatam, Angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione Angelum qui de novo fieret.

6. Item, videtur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus, sicut sensus per formas impressas a sensibilibus ; quia secundum hoc inferiores Angeli non cognoscerentur a superioribus, cum non possint imprimere in eos.

7. Item, videtur quod nec per formas abstractas a phantasmatibus ; quia sic inferiores non cognoscerent superiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoscat.

1. Sed contra, in libro de Causis (prop. IX) dicitur : *Omnis*

*intelligentia scit res quæ non corrumpuntur nec cadunt in tempore.* Sed Angeli sunt incorruptibiles et supra tempus. Ergo unus Angelus ab alio Angelo cognoscitur.

2. Præterea, similitudo est causa cognitionis. Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales. Cum ergo Angeli res materiales cognoscant, multo fortius, etc.

3. Præterea, intellectui unius Angeli magis est proportionata essentia alterius Angeli quam essentia divina. Ergo, cum Angeli videant Deum per essentiam, multo fortius unus Angelus essentiam alterius Angeli cognoscet.

4. Præterea, ut dicitur in lib. de Intelligentiis, omnis substantia immaterialis et immixta est omnium cognoscitiva; et hoc probatur ex hoc quod habetur III de Anima (comment. IV et XIV), quod intellectus est immixtus, ut omnia cognoscat. Sed esse immateriales et immixtos maxime convenit Angelis. Ergo ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram (cap. XII), quod Angeli sua visa demonstrant per commixtionem spiritus. Sed commixtio non potest esse nisi unus spiritus alteri per essentiam conjungatur. Ergo unus Angelus potest alteri per essentiam conjungi; et ita per essentiam ab alio cognosci.

2. Præterea, cognitio est actus quidam. Ad actionem autem exigitur vel sufficit contactus. Ergo, cum inter unum Angelum et alium possit esse spiritualis contactus, unus alium per essentiam suam cognoscere poterit.

3. Præterea, magis convenit intellectus unius Angeli cum essentia alterius Angeli, quam cum similitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. Ergo et essentia alterius Angeli potest esse forma intellectus angelici qua alium Angelum cognoscat.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram (cap. XXIV), intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum essentiæ. Sed unus Angelus non cognoscit alium nisi intellectuali visione. Ergo non cognoscit eum per similitudinem quæ sit aliud quam essentia ejus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod unus Angelus absque dubio alium cognoscit, cum quilibet Angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est a materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit a sensibilibus; et ideo in formas ipsas intelligibiles et immateriales fertur, eas intelligendo. Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis.

Commentator enim in XII Metaphys. (com. I) dicit, quod in substantiis separatis a materia non differt forma quæ est in intellectu, a forma quæ est extra intellectum. Quod enim apud nos forma domus quæ est in mente artificis, sit aliud a forma domus quæ est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia : et secundum hoc, cum Angeli sint substantiæ et formæ immateriales, ut dicit Dionysius (cap. I eccl. Hierar. parum ante med.), videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia ejus, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile universaliter. Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus pefectio, est nobilior intellectu, et propter hoc Philosophus in XII Metaph. (com. LI) probat, quod Deus non intelligit extra se, quia illud perficeret intellectum ejus, et esset eo nobilius. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiæ essent perfectiores intellectibus superiorum, et eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores ; ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba Dionysii, IV capit. de divinis Nominibus, ubi Angelos distinguere videtur per intelligibiles et intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales ; ubi etiam dicit, quod inferioribus (1) sunt superiores ut cibus ; quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiæ sunt formæ quibus inferiores intelligunt. Sed hæc via posset sustineri fortassis apud philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices ; sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori esset intimus, quasi causa conservans eum in esse ; quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis et humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu ; unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo.

Quod etiam philosophorum opinio non fuerit, quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti ; dicit enim Commentator in XI Metaphys. (com. XLIV), quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motor (2) orbis Jovis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam ejus. In commento etiam libri

(1) *Al.* in inferioribus. — (2) *Al.* motore.

de Causis (prop. VIII) dicitur, quod intelligentia inferior, quod est supra se, per modum substantiæ suæ intelligit, et non per modum substantiæ superioris. Avicenna etiam dicit in Metaphys. sua (lib. III, cap. VIII), quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse : non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in XI Metaphys. (com. XLIV), intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit se ipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et forma qua res in se subsistit : eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda ; sed eosdem vocat intelligibiles et intellectuales ; vel superiores vocat intelligibiles et inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, idest videntis, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, X de Trinitate (lib. IX, cap. III, in fine), ubi sic dicit : *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita et incorporearum per semetipsam*. Ex quo videtur similiter etiam de mente Angeli, quod cognoscendo se ipsam, cognoscat alios Angelos. Huic videtur etiam attestari quod dicitur in libro de Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiæ suæ.

Sed istud non videtur sufficere : quia, cum omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam non potest plus de alio Angelo cognoscere quam hoc in quo essentiæ est similis. Unus autem Angelus alteri non similatur nisi in natura communi ; et sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa ; et præcipue quantum ad illos qui ponunt plures Angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos qui ponunt, plures Angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturæ intellectualis. Diversæ autem species in Angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturæ ; et secundum hoc, unus Angelus essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturæ intellectualis ; et per hujusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis cognitionem completam habet. Et sic potest salvari quod quidam alii dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut prædicta conceptio forma acquisita dicatur ; sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, et ulterius etiam

omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum.

Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo alicujus speciei aliud erit quod ei conveniet ex ratione suæ speciei, et aliud quod ei conveniet inquantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius ; et has secundum modum prædictum nullo modo de eo alius Angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustini (IX de Trinit., cap. III, in fin.) non sonat quod mens per se ipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam : sic enim per sensus corporalia cognoscit.

Unde alius modus est eligendus ; ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu ejus existentes ; non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas ; sed a creatione divinitus impressas ; sicut et res materiales per hujusmodi similitudines cognoscit : et hoc magis per sequentia patebit.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod divinæ providentiæ substant : hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

Ad secundum dicendum, quod ratio causæ et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suæ causæ, et e converso; unde si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, præter hoc quod sit causa vel causatum ejus ; remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas Boetii intelligitur de particularibus materialibus quæ sensui substant : hujusmodi autem particulare non est Angelus ; et ideo ratio non sequitur.

Rationes autem illas quæ probant quod Angelus non cognoscat Angelum alium per essentiam Angeli visi vel videntis, concedimus ; quamvis ad eas possit responderi aliquo modo.

Ad rationes vero illas quæ probant quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit respondendum est.

Ad quarum primam dicendum, quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quædam similitudo ejus est color, vel etiam perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam, cum Angeli dicantur lumina inquantum sunt formæ actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, et per modum inferiorem in inferioribus.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : Omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata : non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas ; sed quia

non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas.

AD TERTIUM dicendum, quod anima convertitur rationibus æternis inquantum impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quæ de omnibus judicat; et hujusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

AD QUARTUM dicendum, quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam dicitur in cognitionem Angeli alterius, non solum quantum ad essentiam ejus, sed etiam quantum ad omnia accidentia ejus. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel præsens.

Et per hoc patet responsio AD TRIA SEQUENTIA.

Rationes autem probantes quod unus Angelus alium cognoscit, concedimus.

Ad rationes vero probantes quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

Ad quarum PRIMAM dicendum est, quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem; secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

AD SECUNDUM dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ut ex dictis, art. 6 ad 5, et in corp. art., patet; sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis essentia Angeli magis conveniat cum intellectu Angeli alterius quam cum similitudine rei materialis secundum participationem naturæ unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis quæ requiritur inter perfectionem et perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore; et tamen una anima non est forma alterius animæ, sicut est corporis.

AD QUARTUM dicendum, quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel se ipsum vel alia quæ in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad objectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autem et imaginationis objectum sunt exteriora accidentia, quæ sunt similitudines rei, et non res ipsa; sed objectum intellectus est quod quid est, idest ipsa essentia rei, ut dicitur

in III de Anima; et sic similitudo rei quæ est in intellectu, est similitudo directe essentiæ ejus; similitudo autem quæ est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium ejus.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.* (I part., quæst. LV, art. 1; et quæst. LVII, art. 1.)

Octavo quæritur, utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis; et videtur quod per essentiam sui. Unaquæque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in v cap. de divinis Nominibus inducitur Clementis philosophi opinio, qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia rerum materialium est in Angelis. Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

2. Præterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarius ibi relucent. Sed essentia Angeli est propinquior divinæ essentiæ quam res materiales. Ergo potius possunt cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo nos ea in propriis naturis cognoscamus, multo fortius Angeli suam essentiam intuentes, omnia materialia cognoscunt.

3. Præterea, lumen intellectus agentis est pars animæ nostræ. Sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum, omnia materialia cognoscit.

4. Præterea, cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem; quia neque per particularem, cum sit immunis a materia; neque per universalem, quia sic non haberet perfectam et propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

5. Præterea, si lux corporalis se ipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum. Cum igitur Angelus sit lux spiritualis, se ipsum cognoscendo, cognoscit omnia materialia.

6. Præterea, intellectus Angeli medius est inter divinum et humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. Ergo intellectus angelicus ad minus quædam, cognoscendo essentiam suam, cognoscet.

7. Præterea, Dionysius dicit, VII cap. de divin. Nom. (a medio) : *Angelos scire dicimus eloquia sacra*, scilicet ea quæ sunt in terra, *non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum proprium deiformis mentis virtutem et naturam.* Ergo videtur

quod cognoscendo virtutem et naturam suam materialia cognoscunt.

8. Præterea, si speculum materiale cognoscitivum esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent. Sed in intellectu Angeli non resultant species a rebus materialibus, ut patet per Dionysium, VII cap. de divin. Nomin. Si ergo materialia cognoscant, oportet quod per essentiam suam ea cognoscant, cum sint quoddam speculum, ut patet per Dionysium, IV cap. de divin. Nomin.

9. Præterea, potentia cognoscitiva in Angelis est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multæ potentiæ materialium rerum possunt per se ipsas in sua objecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua specie.

10. Præterea, efficacior est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo. Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in libro de Causis (prop. X), quod omnis intelligentia est plena formis; et in eodem libro dicitur, quod formæ sunt in ea per modum intelligibilem. Ergo per hujusmodi formas intelligit res; et non per essentiam suam.

Præterea, magis convenit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscet.

Præterea, illud quod est principium unitatis non potest esse principium distinctionis. Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsius, quia per eam Angelus unus est. Ergo non potest esse principium distinctæ cognitionis de rebus.

Præterea, nihil præter Deum est illud quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam. Ergo non est potentia intellectiva ; ergo multo minus est id quo intelligit ; ergo non intelligit res per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. Cum autem unitas effectus unitatem causæ demonstret, et sic in genere cujuslibet formæ ad unum primum principium illius formæ redire oporteat; impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum; vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quæ eamdem formam utrique imprimat; et secundum hoc diversimode ponimus Angelos materialia cognoscere ab eo quod philosophi posuerunt.

Nos enim non ponimus Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium; et ideo non potest in Angelo esse similitudo naturalium rerum

nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid habet non a se ipso sed ab altero, est ei præter essentiam suam; et per hunc modum probat Avicenna (lib. II Metaph., in princ.) quod esse cujuslibet rei præter primum ens est aliquid præter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, impressæ in ipsum a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente divina sunt quidem lux et vita; vita quidem sunt, inquantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; lux vero sunt, inquantum eædem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum.

Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem, adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut habetur in libro de Causis (prop. XII). Intelligentia autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quæ est in ipsa; unde hanc ejus operationem dicit divinam; et sic hæc virtus est ei non ex principiis essentiæ suæ prodiens, sed ab alio accepta; et sic hujusmodi virtus est ei præter essentiam suam. Unde et similitudines materialium rerum si ponantur ejus effectus, erunt præter essentiam ipsius Angeli.

Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

Ad primum ergo dicendum, quod exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliud; unde et Dionysius, ibidem, sententiam Clementis improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repræsentatur, sic etiam Angelorum essentiæ possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscujusque rei per rationem idealem ejus, quam apud se habet; ita et essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam quam habet apud se, quamvis ista forma non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina est infinita; unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit Dionysius, ult. cap. de div. Nominibus, et Philosophus, et Commentator ejus in V Metaph. (com. XXI) : et ita potest esse per se ipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod

genus; unde non habet in se unde sit similitudo materialium omnium, nisi ei aliud superaddatur, quo res id propria natura cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium inquantum est hæc vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia, sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

Ad quartum dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo formæ universales sunt quæ a sensibus abstrahuntur; sed eo modo quo sunt universalium et particularium similitudines, ut infra, art. sequent., melius apparebit.

Ad quintum dicendum, quod lux corporalis si se ipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum inquantum sunt visibiles; alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores videret; quod est manifeste falsum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum divinum et humanum, quod res alias cognoscit per formas essentiæ superadditas, in quo deficit ab intellectu divino; se autem cognoscit per essentiam, in quo excedit intellectum humanum.

Ad septimum dicendum, quod auctoritas Dionysii non est intelligenda quod ita virtus et natura Angeli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicæ sequitur proprietatem naturæ et virtutis ipsius, non autem proprietatem naturæ rerum cognitarum; quod patet ex hoc, quia immaterialiter cognoscit materialia, et sensibilia sine sensu.

Ad octavum dicendum, quod speculum materiale, si se ipsum cognosceret, nullo modo, essentiam suam cognoscendo, cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso; nec differret utrum formæ illæ essent acceptæ a rebus, vel naturaliter inditæ.

Ad nonum dicendum, quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis; unde quamvis pluribus adminiculis indigeat, nihilominus perfectior et dignior remanet.

Ad decimum dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum unum est agens et alterum patiens; sed cognoscens et cognoscibile se habent ut unum principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili et cognoscente fit aliquo modo cognitio, ut ex prædictis patet; et ideo ratio non sequitur.

**ARTICULUS IX.** — *Utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ.* (I part., quæst. LV, art. 2.)

Nono quæritur, utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ; et videtur quod non sint innatæ. In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III in fin.), sed speculativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, et non per species innatas.

2. Præterea, Ephes., III, 10, dicitur : *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in cœlestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei;* unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium Incarnationis didicerunt ab Apostolis. Sed scientia quæ est per species innatas, non est ab aliis acquisita. Ergo non est per species innatas scientia Angelorum.

3. Præterea, species innatæ Angelis æqualiter se habent ad præsentia et futura. Scientia autem Angelorum non se habet æqualiter ad utraque; cum sciant præsentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

4. Præterea, Angeli rerum cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus haberi non potest nisi per hoc quod est distinctionis principium; cum sit idem principium essendi et cognoscendi : principium autem distinctionis rerum materialium sunt formæ quæ sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

5. Præterea, ea quæ sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quædam sciunt quæ prius nescierunt : unde secundum Dionysium (cap. VII cœl. Hierarch. a med.), a nescientia (1) aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

6. Præterea, formæ quæ sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, aut posterius, ut dicitur in I de Anima (comm. VIII). Ergo formæ illæ vel nihil sunt, vel sunt rebus posteriores, velut a rebus acceptæ.

7. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsæ res materiales in intellectu fiant per formas ab eis in intellectu Angeli impressas.

8. Præterea, lumen intelligibile in Angelis est efficacius quam animæ humanæ. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo et multo ma-

(1) *Al.* a scientia.

gis intellectus Angeli potest formas alias a rebus sensibilibus abstrahere.

9. Præterea, quod potest virtus inferior, potest et superior. Sed anima nostra, quæ est Angelis inferior, potest se ipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quæ neque ei innatæ sunt, neque a rebus acceptæ; sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem nunquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad præsentiam rerum se ipsum rebus conformare, et hoc modo res cognoscere; et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

In contrarium est quod dicit Dionysius, VII cap. de divin. Nom., quod Angeli non colligunt cognitionem ex sensibilibus vel sensibus, aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

Præterea, Angeli magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedant inferiora. Sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

Respondeo dicendum, quod supposito quod Angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod formæ illæ per quas Angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res; ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sint omnino a materia depuratæ, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles : et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formæ illæ intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum; et ita oportet quod intellectus formas hujusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat inquantum est actu, patiatur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti respondet determinatum patiens, et e converso; sicut se habet de forma et de materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis; cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant : non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem mate-

riales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum in V Metaphysic. (com. xx), et in X (com. xii); unde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formæ sine materia : cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ : et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et inter intellectum. Unde si Angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde ejusdem sententiæ esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere : quod auctoritati Sanctorum et rectæ rationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod Angelus non acquirit formas quibus cognoscat accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia ejus est conformare essentiam suam cuilibet rei apud ejus præsentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma ejus apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia Angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis; quia essentia ejus est semper unius rationis : unde oportet quod illa forma qua se rei conformat, sit addita essentiæ; et quod fuerit primo potentia in ipso Angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oportet apud Angelum præexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis; sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas apud se prius habebat, scilicet montis et auri : et similiter intellectus ex formis generis et differentiæ format definitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquæ formæ præexistant in Angelo; et has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas.

Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quæ communior est et verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente divina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mente angelica ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit

materiam informem; unde intellectus noster comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulæ depictæ, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia illa speculativæ et practicæ scientiæ non est per se, sed per accidens, inquantum scilicet sunt humanæ ; homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

Ad secundum dicendum , quod mysterium Incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus : unde et homines de ipso per Angelos sunt edocti, ut dicit Dionysius cap. iv cœlestis Hierar. Ipsi enim Incarnationis mysterium mundo absconditum a sæculis cognoverunt; et per Angelorum Ecclesiam, quæ est in cœlestibus, principibus et potestatibus hujus mundi prædictum mysterium innotuit, ut exponit Augustinus, V super Gen. ad litteram (cap. xix). Et quod ibi dicitur de Ecclesia, referendum est ad Ecclesiam Angelorum, ut Augustinus exponit, V super Gen. ad litteram (ibid.); quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba ejus non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acquirant; sed quia Apostolis prædicantibus res jam completas, quæ fuerant prius per Prophetas prædictæ, Angeli plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt præsentia quam futura, ut infra, art. 12 hujus quæst., patebit.

Ad tertium dicendum, quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua, quæ tamen, dum sunt præsentia, sciunt; non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiant, per quas cognoscunt : cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alicui assimilari; quod quidem contingit dupliciter : uno modo per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse jam habet. Et similiter aliquis incipit de novo aliquid cognoscere uno modo ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quæ est in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt præsentia quæ prius fuerunt futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se; sed cum hoc incipit esse homo, secundum eamdem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

Ad quartum dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo ejus ; ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; sed sufficit quod apud ipsum sint

eorum similitudines : nec differt undecumque illæ similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam.

Ad quintum dicendum, quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter : uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut jam dictum est, in corp. art.; alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas : sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiæ, aliqua cognitio accipitur, quæ accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

Ad sextum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales : hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius; quia per formas artis universales apud nos existentes artificiata producimus; et similiter per rationes æternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formæ in intellectu angelico; unde non sequitur quod formæ intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus æternis.

Ad septimum dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter, sive cogniti forma in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen prædictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex prædictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod anima non format in se ipsa aliquas formas nisi aliquibus formis præsuppositis in ipsa; et ideo, ut ex dictis, in corp. art., patet, non cogit ratio.

ARTICULUS X. — *Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.* (I part., quæst. LV, art. 3.)

Deinde quæritur, utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; et videtur quod non. Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

2. Præterea, si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum; aut hoc est quantum ad operationem, aut quantum ad cognitionem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III, in fin.) : nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt res natu-

rales, tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

3. Præterea, si omnia quæ cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales; oportet quod forma quæ est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscent quam inferiores; quod est absurdum.

4. Præterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, VII cap. de divin. Nomin. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

In contrarium est quod dicit Dionysius, XII cap. cœlestis Hierarchiæ; ubi dicit, quod superiores Angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiorem et universaliorem; inferiores autem Angeli habent particularem et subjectam scientiam.

Præterea, in lib. de Causis (prop. X) dicitur, quod intelligentiæ superiores continent formas magis universales.

Præterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formæ in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales; quia quod est universalius, est simplicius.

Respondeo dicendum, quod potentia quæ ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu; inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote ædificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quæ ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote cementarii, et cæsores lignorum, et alii hujusmodi, per diversa artificiata diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus; ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. præced., patet; non quidem ad causandum res, sed

ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio hujusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus ejus cognitiva erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti : et sic propositio veritatem habet ; quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte ejus quo cognoscitur, et sic cognoscere aliquid in universali, idest per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formæ magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causent; sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem non nisi per multas species; et præter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod in quod unum est non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adæquatum; sed si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria uniuscujusque quæ in eis divisim inveniuntur; et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium : quia in ipsa uniformiter præexistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit (I cap. myst. Theol. circa med. et cap. v de div. Nom. parum ante med.). Et similiter, cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinæ essentiæ propinquiores; non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus, unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adæquatæ quantum ad repræsentationem; licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse ; unde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

### ARTICULUS XI. — *Utrum Angelus cognoscat singularia.*
(I part., quæst. LVII, art. 2.)

Undecimo quæritur, utrum Angelus cognoscat singularia; et videtur quod non. Quia, ut dicit Boetius (super prologum Por-

phyrii in Prædicabilia non procul a fin.), universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus non sentit. Ergo non cognoscit singularia.

2. Sed dicendum, quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de Angelo. — Sed contra, intellectui nostro convenit (1) non intelligere materialia, vel singularia, ratione suæ immaterialitatis; unde cognitivæ potentiæ materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus et imaginatio. Sed intellectus Angeli est immaterialior quam humanus. Ergo non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus Angeli non potest assimilari singulari inquantum est singulare; quia singulare est singulare per materiam, intellectus autem Angeli est omnino separatus a materia. Ergo intellectus Angeli non cognoscit singularia in sui singularitate.

4. Præterea, idem est principium essendi et cognoscendi, secundum Philosophum. Sed forma individuata est principium essendi singulari. Ergo ipsa est principium cognoscendi singulare. Sed intellectus angelicus accipit sine materia et conditionibus materiæ, ex quibus formæ individuantur. Ergo accipit universale tantum, et non singulare.

5. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli est simplex et immaterialis. Ergo similitudines particularium in ejus intellectu existentes sunt in eo immaterialiter et simpliciter; et sic universaliter; et ita per eas singularia non cognoscit.

6. Præterea, diversa inquantum diversa, non per idem medium cognoscuntur proprie, sed per aliud et aliud; quia aliquorum cognitio per medium commune est eorum inquantum sunt unum. Sed quælibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus. Ergo non potest esse quod per eam diversa particularia in propria natura proprie cognoscantur. Sed in intellectu Angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

7. Præterea, universale contra singulare divitur, per hoc quod universale est in intellectu, singulare extra intellectum. Sed universale nunquam est extra intellectum. Ergo nec singulare unquam est in intellectu; et sic non potest per intellectum cognosci.

8. Præterea, nulla potentia extenditur ultra suum objectum. Sed quidditas depurata a materia est objectum intellectus, ut dicitur in III de Anima (comm. XXVI). Ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci.

9. Præterea, quod per certitudinem cognoscitur, non potest

(1) *Forte* contingit.

aliter se habere; quia intellectus non est similiter præsentium et absentium; de his autem quæ possunt aliter se habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in VII Metaphysic. (com. LIII). Sed singularia possunt habere se aliter, cum sint motui et variationi subjecta. Ergo non possunt per intellectum cognosci; et sic idem quod prius.

10. Præterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili. Sed intellectus Angeli est immaterialis. Ergo et formæ ipsius sunt immateriales. Sed formæ non sunt individuæ nisi sint materiales. Ergo formæ illæ sunt universales; et ita non sunt principium cognoscendi particulare.

11. Præterea, mensura, quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaph. (comm. III). Ergo et species, quæ est principium cognoscendi, debet esse homogenea rei quæ per ipsam cognoscitur. Sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. Ergo per eam non potest Angelus singularia cognoscere.

12. Præterea, potestas gloriæ excedit potestatem naturæ. Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quæ hic sunt; quia, ut dicit Augustinus in libro de cura pro Mortuis agenda (capit. XIII, XIV et XV), nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant etiam eorum filii. Ergo nec Angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

13. Præterea, si Angelus singularia cognoscit; aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares, quia oportet quod tot apud ipsum essent species, quot singularia : singularia autem sunt in potentia infinita; quod præcipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu; quod constat (1) Deo esse possibile; et sic essent infinitæ formæ in intellectu Angeli; quod est impossibile : nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, et hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est Angelis attribuendum. Ergo nullo modo Angeli singularia cognoscunt.

Sed contra, nullus custodit illud quod ignorat. Sed Angeli custodiunt singulares homines; ut patet in Psal. XC, 11 : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo ipsi cognoscunt singularia.

Præterea, amor non est nisi cogniti, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. VIII, cap. IV). Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia copora, quæ sunt ex caritate diligenda. Ergo et eos cognoscunt.

(1) *Al.* quod cognoscat.

Præterea, Philosophus dicit in lib. Posteriorum (lib. I comm. II et III), quod sciens universale, scit particulare, sed non convertitur. Sed Angeli cognoscunt rerum universales causas. Ergo et singularia cognoscunt.

Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior, ut Boetius dicit in lib. de Consol. Sed sensitiva et imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius intellectiva ipsius Angeli.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hoc erraverunt, dicentes, Angelos singularia non cognoscere. Sed hæc positio et a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines ; et etiam rectæ rationi repugnat ; quia si Angeli ingnorant ea quæ nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio : sicut et Philosophus dicit in I de Anima (com. LXXX), quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt.

Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assignati a diversis, quibus Angeli singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut et nos per sensus cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationabilis. Primo, quia Angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, et Augustinum in II super Gen. ad litteram (cap. VIII), et ex his quæ supra dicta sunt. Secundo, quia dato quod a rebus acciperent, formæ tamen receptæ in intellectu angelico essent per modum intellectus recipientis ; et sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quæ ex materia individuantur.

Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphysic. (lib. VIII. cap. VI) dicens, quod Deus et Angeli singularia cognoscunt universaliter, et non singulariter ; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc secundum omnes conditiones individuantes ; universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales ; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclypsim cum eam sensu percipit ; universaliter vero cum ex motibus cœlestibus eam prænuntiat : et sic ab Angelis singularia cognoscuntur universaliter ; inquantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere ; ponimus enim Angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quæ ad eorum singularitatem pertinent ; sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, et hujusmodi quæ spectant ad officium custodiæ.

Unde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui dicunt, quod Angeli habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel ad illud singulare, et sic ex formis universalibus singularia

cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conveniens ; quia non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo præcognitum ; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quæ in cognitione nostra sensitiva præexistunt. In Angelis autem non est alia cognitio quam intellectiva, in qua singularium cognitio præexistat, ut sic universales formæ intellectus eorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare præexigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, et non est causa ipsius.

Et ideo quarto modo secundum alios dicitur, quod formæ quæ sunt in intellectu Angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum universalium, sed etiam particularium, nulla applicatione præsupposita ; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quæ se habent ad res dupliciter ; uno modo ut causæ rerum, sicut formæ practici intellectus ; alio modo sicut causatæ a rebus, sicut formæ intellectus speculativi, quibus naturalia speculamur. Per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam ; unde forma illa est similitudo solius formæ. Et quia omnis forma, inquantum hujusmodi, universalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem artifex de artificiato nisi universalem ; sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut et quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam et formam, tunc forma illa exemplar esset formæ et materiæ ; et sic per illam formam cognosceretur res artificiata non solum in universali, sed etiam in singulari ; quia principium singularitatis est materia. Formæ autem quæ sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma ; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quæ sit similitudo formæ ; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, inquantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquæ conditiones materiæ. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ quæ sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivæ rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam ; et ideo similitudines sunt rerum quantum ad utrumque ; et propter hoc cognoscitur res a Deo non solum in universali natura ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque ; ita effluunt formæ intellectus angelici ad cognoscendum utrumque ; et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate inquantum sunt similes formis

factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsæ non sint rerum factivæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus ; non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo ; et hoc ratione jam dicta, art. 9 hujus quæst.

AD SECUNDUM dicendum, quod quia in intellectu Angeli formæ immaterialius recipiuntur quam in intellectu nostro, jam sunt efficaciores ; et sic se extendunt ad repræsentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

AD TERTIUM dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quæ est secundum convenientiam in natura, sed secundum repræsentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturæ quam forma lapidis in materia; sed inquantum repræsentat eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis formæ quæ sunt in intellectu Angeli, sint immaterialessecundum naturam sui, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

AD QUARTUM dicendum, quod non oportet formam, quæ est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata ; sed solum quod sit formæ individuatæ similitudo.

AD QUINTUM dicendum, quod formæ in intellectu angelico sunt immaterialiter, et tamen sunt similitudines rerum materialium ; sicut et ideæ in Deo existentes, quæ sunt multo immaterialiores ; et sic per eas possunt cognosci singularia.

AD SEXTUM dicendum, quod una species potest esse propria ratio diversorum inquantum est superexcedens, ut ex dictis supra, in corp. art., patet. Per unum autem medium adæquatum non possunt diversa distincte cognosci.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen esse in intellectu est in plus quam universale ; et ideo in processu est fallacia consequentis.

AD OCTAVUM dicendum, quod per illam speciem a materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit etiam materiales conditiones rei, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD NONUM dicendum, quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus ; et ideo cognoscit cuicumque accidenti singulare variatum subsit ; et sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicæ non tollit.

AD DECIMUM dicendum, sicut ad prædicta.

Ad undecimum dicendum, quod mensura, inquantum est principium cognoscendi mensuratum, est unius generis cum mensurato, et non simpliciter; sicut patet quod ulna est mensura panni, et non convenit cum eo nisi in quantitate; sic enim est mensura ejus. Sic etiam forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente, secundum modum essendi; cum singulare sit materiale, et forma prædicta sit immaterialis.

Ad duodecimum dicendum, quod sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in Verbo ea quæ hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in Moralibus (XII Moral., cap. xiii; et IV Dial., cap. xxxiii); verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem cognitionem. Nec est simile de Angelo et anima: quia Angelus naturaliter habet formas a creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit.

Ad decimumtertium dicendum, quod formæ intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formæ imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut formæ intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repræsentatur; sed in se immateriales existentes, exprimunt et demonstrant universalem naturam, et particulares conditiones.

## ARTICULUS XII. — *Utrum Angeli cognoscant futura.*
(1 part., quæst. lvii, art. 3.)

Duodecimo quæritur, utrum Angeli cognoscant futura; et videtur quod sic. Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed formæ illæ æqualiter se habent ad præsentia et futura. Ergo cum Angeli per eas præsentia cognoscant, similiter et futura.

2. Præterea, Boetius, in V de Consol. (prosa ult. et prosa IV non procul a fin.), hanc causam assignat quare Deus futura contingentia infallibiliter præscire potest, quia ejus visio est tota simul, cum æternitate mensuretur. Sed visio beata est tota simul, cum æternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

3. Præterea, Gregorius IV Dialog. (cap. xxvi in princ.) dicit quod anima cum recedit a nexibus corporis, vi subtilitatis naturæ cognoscit futura. Sed Angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, et est subtilissimæ naturæ. Ergo cognoscit futura.

4. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ est in potentia ad omnia cognoscenda, et ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra, art. 4 et 8 hujus quæst., dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

5. Præterea, quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere et præscientiam eorum quæ spectant ad ipsum. Sed

Angeli habent providentiam et curam de nobis per officium custodiæ. Ergo ipsi cognoscunt ea quæ nobis sunt futura.

6. Præterea, intellectus angelicus excedit humanum intellectum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quæ habent causas determinatas in natura. Ergo intellectus angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet quæ non habent aliquas causas determinatas; ergo, etc.

7. Præterea propter hoc non aliter nos habemus ad cognoscenda præsentia et futura, quia cognitionem a rebus accipimus; unde oportet res cognitas præexistere scientiæ nostræ. Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo æqualiter se habent ad cognoscenda præsentia et futura; et sic idem quod prius.

8. Præterea, intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstrahit ab hic et nunc; et sic æqualiter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo æqualiter se habet ad cognoscenda præsentia, præterita et futura; et sic idem quod prius.

9. Præterea, plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere. Sed homo in statu innocentiæ cognoscebat futura; unde Genes., II, 24, Adam dicit: *Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ*. Ergo et Angeli cognoscunt futura.

1. Sed contra est quod dicitur Isa., XLI, 33 : *Quæ ventura sunt annuntiate; et dicemus quoniam dii estis vos;* et sic scire futura, est divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dii. Ergo futura ignorant.

2. Præterea, certitudinalis cognitio haberi non potest nisi eorum quæ habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia non sunt hujusmodi, ut patet in I Periherm. (cap. ult.). Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

3. Præterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quæ facturus est; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis et dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. Ergo nullo modo Angeli contingentia futura cognoscunt.

4. Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit in libro de Sacramentis (part. V, cap. XXI), quod monstratum est Angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset futurum. Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

Respondeo dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quo est in eo. Quædam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut solem oriri cras; et tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri

effectus in causis suis non sunt determinati, ut aliter evenire non possint; sed tamen eorum causæ magis se habent ad unum quam ad alterum; et ista contingentia sunt, quæ ut in pluribus vel paucioribus accidunt; et hujusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter, sed cum quadam certitudine conjecturæ. Quidam autem effectus futuri sunt quorum causæ indifferenter se habent ad utrumque; hæc autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa præcipue quæ dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II Phys. (com. XII); ideo hujusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis: sed si adjungantur causæ illæ quæ causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo conjecturalis de effectibus prædictis haberi: sicut de his quæ ex libero arbitrio dependent, aliqua futura conjicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem hujusmodi effectus, qualescumque sint eorum causæ proximæ, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit. Angeli autem et divinam essentiam intuentur, et per formas innatas cognitionem omnium rerum et causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura præscire possunt quæ in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium; quia aliquid est contingens respectu causæ unius quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt; unde quædam quæ contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat; ideo quidam in Verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet sciunt.

Ad primum ergo dicendum, quod species quæ sunt in mente Angeli, non se habent æqualiter ad præsentia et futura; quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in actu formis in Angelis existentibus, et sic per ea possunt cognosci; illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia; et ideo per formas prædictas non cognoscuntur, ut supra, in corp. art., determinatum est.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda præsentia et futura; non tamen sequitur quod in Verbo omnia futura cognoscant, quia Verbum non comprehendunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus narrat, XII super Genes. ad litteram (cap. viii), quidam posuerunt quod anima in se ipsa quamdam divinationis vim habet. Sed hoc Augustinus ibidem reprobat; quia si per se ipsam posset futura prædicere, esset præscia futurorum; nunc autem videmus, quod non sit in potestate sua cognitio futurorum quandocumque voluerit, quamvis aliquando presciat; unde oportet quod hoc adjutorio alicujus eveniat quod futura cognoscat. Adjuvatur autem aliquo superiori spiritu, creato vel increato, bono vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, et dum sensibilibus intendit, minus est intelligibilium capax; ideo quando a sensibus abstrahitur vel per somnium vel per ægritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum prædicto modo a nexibus corporis absolvitur, futura prænoscit, aliquo spiritu revelante, qui ea futura revelare potest quæ ipse præscit vel naturali cognitione, vel in Verbo, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod duplex est potentia. Una naturalis quæ potest per agens naturale in actum reduci ; et talis potentia est in Angelis totaliter completa per formas innatas : sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quælibet cognoscenda. Est autem alia potentia obedientiæ, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit Creator; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura cognoscenda quælibet, inquantum scilicet ei possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet aliquorum providentiam, non oportet quod præsciat futuros eventus; sed ut prævideat qui eventus contingere possunt, ut secundum hoc remedia adhibeat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli excedit humanum in hoc quod contingentium determinatorum in suis causis plura et certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod objectio tangit.

Ad septimum dicendum sicut ad primum.

Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quæ sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet; et ideo non est mirum si alio modo cognoscit præsentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad ea; sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiæ futura contingentia præscire non poterat nisi vel in causis suis, vel in

Verbo, ut Angeli cognoscunt, ut ex dictis in corp. art., patet.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, inquantum contra veritatem procedunt, patet responsio ex dictis.

ARTICULUS XIII. — *Utrum Angeli occulta cordium scire possint.* (I part., quæst. LVII. art. 4.)

Tertiodecimo quæritur, utrum Angeli possint scire occulta cordium; et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare. Sed puritas a qua purgamur, est in conscientia. Ergo Angeli conscientias nostras cognoscunt.

2. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt simul figuram corporis. Ergo et Angelus intellectum videns alterius Angeli, videt ejus cogitationem.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu, sunt magis intelligibiles quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud se habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro: et sic cognoscent cogitationes nostras.

4. Præterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate. Sed Angeli cognoscunt phantasmata quæ sunt in nostra imaginatione; unde Augustinis dicit, XII super Gen., ad litteram (cap. XVII in princ.), quod spirituales corporalium similitudines in animo nostro innotescunt spiritibus etiam immundis. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

5. Præterea, Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quicquid potest per eas facere. Sed ipse potest imprimere intellectum nostrum, illuminando et purgando nos. Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de divinationibus dæmonum, quod *dæmones aliquando hominum disputationes non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt*. Sed non est aliqua cogitatio quæ motum aliquem non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras dæmones, et multo amplius Angeli sancti cognoscunt.

7. Præterea, Origenes super illud ad Rom., II : *Et inter se cogitationum accusantium aut defendentium*, dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quæ prius fuerunt, quarum quædam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet signum aliquod in anima relinquitur. Sed hoc signum non potest esse Angelo ignotum, quia totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

8. Præterea, Angeli in causis cognoscunt effectus. Sed Angeli notitia procedit a mente, ut Augustinus dicit, IX de Trin.

(cap. XXIII); et ex notitia habituali procedit notitia actualis. Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam et cogitationem actualem.

Sed contra, Hierem., XVII, 9 : *Pravum est cor hominis; quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ergo solius Dei secreta cordium est scire.

Præterea, in Ps. VII, 2, dicitur : *Scrutans corda et renes Deus;* et ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

Respondeo dicendum, quod Angeli cogitationes hominum per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitet, requiritur intentio volentis, qua mens convertatur in actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (XI, cap. II, III, et seqq.). Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione ; quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quæ in voluntatem imprimit; et sic Angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe, nisi in Verbo eis revelentur; sed per accidens possunt cognoscere cogitationem cordis quandoque ; et hoc dupliciter. Uno modo inquantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quæ cogitat, et sic cor quodammodo movetur; per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum; et hanc dispositionem mutationum Angeli cognoscunt. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim et diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio illa de qua loquitur Dionysius, non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

Ad secundum dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit; sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare ; unde etsi Angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant.

Ad tertium dicendum, quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species

sint in nobis in habitu tantum; unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

Ad quartum dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur; unde et ibidem (XII de Trin. (cap. xvii, circa princ.), Augustinus subdit : *Si dæmones internam virtutem speciem possent in hominibus cernere, non tentarent.*

Ad quintum dicendum, quod ex actione Angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quæ nullo modo ab Angelo dependet : unde, quamvis Angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

Ad sextum dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animæ, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo nos habemus ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in III de Anima (com. cxxxiv). Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita et demerita, per quæ cogitatio non nisi generaliter cognoscitur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis mens et notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cogitatio actualis : quia ex una habituali notitia multæ considerationes actuales progrediuntur.

## ARTICULUS XIV. — *Utrum Angeli simul multa cognoscant.*

(I part., quæst. xxii, art. 2.)

Quartodecimo quæritur, utrum Angeli simul multa cognoscant; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XV de Trinitate (cap. xvi a med.): *In patria omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus.* Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo et nunc Angeli simul multa actu cognoscunt.

2. Præterea, Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem et lapidem. Ergo Angelus simul multa intelligit.

3. Præterea, intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est ejus objectum, cujus partes sunt multæ unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

4. Præterea, illud quod convenit Angelo ex virtute suæ

naturæ, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelo ex virtute naturæ suæ convenit multa intelligere; unde dicit Augustinus, IV super Genes. ad litteram (cap. XXXII in princ.): *Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit simul notitia facillima comprehendit.* Ergo sive cognoscat res in Verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

5. Præterea, intellectus et intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus. Ergo et unus intellectus potest simul intelligere diversa intelligibilia.

6. Præterea, Augustinus dicit, X de Trinitate (cap. VIII, parum a princ.), quod *mens nostra semper meminit sui, intelligit se, et vult se;* et eadem ratio est de mente Angeli. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

7. Præterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus multa simul potest intelligere.

8. Præterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversæ formæ, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineæ directæ ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.

9. Præterea, intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet. Sed in intellectu Angeli sunt simul multæ species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. X). Ergo Angelus simul multa intelligit.

10. Præterea, multa, inquantum sunt unum, possunt simul intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

11. Præterea, plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, et per formam creatam: cum enim semper res in Verbo videat; nisi simul posset per species innatas res cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret. Ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere; et sic potest multa intelligere simul.

12. Præterea, si non intelligit multa simul; ergo in actione ejus, qua intelligit hoc et illud, cadit prius et posterius. Sed omnis hujusmodi actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in lib. de Causis (proposit. II et XXX), quod intelligentia est res cujus substantia et operatio est supra tempus.

13. Præterea, propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo et tempore. Sed hoc intellectui angelico non convenit; cum non accipiat a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

14. Præterea, formæ intellectus, cum sint perfectiones secundæ, sunt formæ accidentales. Sed plures formæ accidentales quæ non sunt contrariæ (ut albedo, et nigredo) possunt esse in eodem subjecto (1). Ergo et intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariæ, et ita simul multa intelligere.

15. Præterea, musica et grammatica sunt formæ in uno genere, et simul per eas informatur anima ejus qui utrumque habitum habet. Ergo etiam intellectus potest simul formari diversis formis; et sic idem quod prius.

16. Præterea, intellectus Angeli intelligit se intelligere, et sic per consequens se intelligere aliquid quod sit extra ipsum. Simul ergo intelligit se et illud aliquid; et ita simul multa intelligit.

17. Præterea, intellectus Angeli, quantum est de se, æqualiter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam. Sed non per nullam. Ergo simul per omnes; et ita simul intelligit multa.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit (II Topic., cap. IV): *Contingit intelligere unum, scire vero plura.*

2. Præterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit (X de Trinitate, cap. VIII; et XI, cap. IV, a med.). Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unius motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

3. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris. Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus; et ita nec simul multa intelligere.

4. Præterea, sicut Angelus intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in Verbo, intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura nec in Verbo potest simul multa intelligere.

5. Præterea, virtus rei non excedit substantiam ejus. Sed substantia Angeli non habet esse simul in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest multa simul intelligere.

6. Præterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

(1) *Al.* quæ non sunt contrariæ, possunt esse in eodem subjecto, ut albedo. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus possit multa intelligere.

Sciendum est igitur, quod formarum quædam sunt unius generis; quædam autem generum diversorum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate materiæ sive potentiæ procedat, secundum Philosophum; unde impossibile est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum : quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse ; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani; dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariæ, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hæ igitur formæ in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul; quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur : tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto. Oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari : quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta.

Sciendum est igitur, quod omnes formæ intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt, sint generum diversorum : omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt; et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quæ diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quæ intelligit per eamdem formam, simul intelligit. Unde omnia quæ intelligit per unam Verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quæ intelligit per formas innatas, quæ sunt multæ, non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim Angelus per eamdem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero Angeli plura possunt una specie intel-

ligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere.

Sciendum tamen, quod aliquid est unum quodammodo, et alio modo multa; sicut continuum est unum in actu et multa in potentia; et in hujusmodi si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo inquantum sunt unum, simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio quæ ex eis constat; sed inquantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul convertat se ad rationes singulorum secundum se intuendas. Unde Philosophus dicit in VI Metaph.: *Dico autem simul et separatim intelligere affirmationem et negationem, quasi non deinde, sed unum quid sit.* Non enim simul intelliguntur inquantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed inquantum uniuntur in una propositione.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus omnia in Verbo.

Ad secundum dicendum, quod Angelus cognoscendo hominem non esse lapidem, cognoscit multa ut unum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex natura mentis angelicæ est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quæ per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.

Ad quintum dicendum, quod nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid ejus quod intelligitur, est in intellectu; et sic non est eadem ratio intelligendi simul multa ab uno intellectu, et intelligendi unum simul a multis intellectibus.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus exponit se ipsum in XV de Trinit. (XIV, cap. VIII), hoc quod dixerat in X lib. quod *mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult*, ad interiorem memoriam est referendum; unde anima nostra non semper actualiter se intelligit; sed mens Angeli semper se actualiter intelligit: quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur; mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nec tamen cum mens Angeli quodammodo se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile; cum ex forma et materia unum constituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile,

sicut patet in visu; lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem quasi formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visu videntur. Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecte, propter quod formis superadditis indiget: cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ, ut dicitur in lib. de Causis (prop. II et III), et secundum propriam virtutem et naturam, ut dicit Dionysius, VII cap. div. Nomin. Unde cum intelligit se et illa, non intelligit simul multa nisi ut unum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formæ autem possunt esse simul plures in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex prædictis, in corp. art., patet; et ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere.

AD OCTAVUM dicendum, quod formæ illæ non sunt in aere nisi ut in fieri; sunt enim in eo ut in medio deferente.

AD NONUM dicendum, quod species multæ sunt simul in intellectu Angeli, sed non ut in actu perfecto.

AD DECIMUM dicendum, quod sicut omnia sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur inquantum sunt intelligibilia; et hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod essentia divina est ratio omnium formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatæ deriventur; non autem una forma est ratio alterius; et ideo non est simile.

AD DUODECIMUM dicendum, quod operatio per se cadit sub tempore quæ expectat aliquid in futurum, ad hoc quod ejus species compleatur; sicut patet in motu, qui non habet speciem completam donec ad terminum perducatur: non enim est idem specie motus ad medium et ad terminum. Operationes vero quæ statim habent speciem suam completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens; sicut intelligere, sentire, et hujusmodi; unde Philosophus dicit in X Ethic., quod delectari non est in tempore. Tamen in tempore possunt esse tales operationes, inquantum motui conjunguntur in natura tempori subjecta existentes, quæ est natura corporea generabilis et corruptibilis, qua ut organo potentiæ sensitivæ utuntur, a quibus noster intellectus accipit. Unde patet, quod ipsum intelligere Angeli neque per se neque per accidens cadit sub tempore; unde in una ejus operatione qua intelligit unum intelligibile, non est prius et posterius; sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatæ secundum prius et posterius.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam objectio tangit; secundum quod supra dictum est.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod formæ accidentales non contrariæ possunt esse simul in eodem subjecto, si poten-

tias respiciunt diversas; non autem si sint unius generis eam[1] em potentiam respicientes sicut patet de triangulo et quadrato.,

Ad decimumquintum dicendum, quod musica et grammatica cum sint habitus, non sunt actus completi; sed formæ quædam mediæ inter potentiam et actum.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligens et intellectum in actu sunt unum quodammodo; unde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus Angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet; quia quandoque est in actu perfecto unius formæ, et non aliarum; et hoc est per voluntatem, quæ reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus (IV super Genesim, cap. XXXII, in princ.) dicit, quod cum voluerit intelligit: ut patet in auctoritate prius inducta.

Ad primum vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod unum tantum contingit simul intelligere, ut unum et per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam.

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationem virtutis ad objecta; unde, sicut corpus per quantitatem dimensivam potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit perfecta virtus in actu; sicut ignis simul undique calefacit diversa corpora: ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diversa, ad quæ extendit se repræsentatio illius formæ; et erunt multæ intentiones ex parte ejus in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formæ.

Ad tertium dicendum, quod non intelligit (1) simul multa ad quæ intelligenda requiritur quod diversis formis figuretur.

Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt nisi per habitudines diversas; unde omnes sunt unum per essentiam: quod non est de formis concreatis Angelo.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non conveniat substantiæ; sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiæ; ut, si substantia est materialis, et virtus materialiter agit.

Ad sextum dicendum, quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; et sic extensio dimensivæ quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

(1) *Al.* quod intelligit.

ARTICULUS XV. — *Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.* (I part., quæst. LVIII, art. 3.)

Decimoquinto quæritur, utrum Angeli cognoscant res discurrendo de úno in aliud; et videtur quod sic. Quicumque enim cognoscit unum per alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in Verbo intuentur. Ergo cognoscunt res discurrendo.

2. Præterea, sicuti nos scimus quædam, et quædam ignoramus; ita etiam Angeli, ut ex prædictis, art. 12 et 13 hujus quæst., patet. Sed nos ex notis possumus in ignota devenire. Cum igitur Angeli sint altioris intellectus (1) quam nos, videtur quod ipsi possint ex his quæ sciunt in cognitionem ignoratorum devenire. Hoc autem est discurrere. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

3. Præterea, in operatione intellectus non potest attendi alius motus nisi secundum quod discurrit de uno in aliud. Sed Angeli intelligendo moventur; ut dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin., quod *Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter, oblique et recte, sicut et animæ.* Ergo sicut animæ discurrunt intelligendo, ita et Angeli.

Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. de divinatione dæmonum (cap. V), dæmones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est de uno in alterum discurrere. Ergo dæmones cognoscunt res, discurrentes de uno in aliud; et eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in utrisque naturalis.

5. Præterea, Maximus dicit in expositione VII cap. de divin. Nomin., quod *animæ nostræ more Angelorum multa in unum convolvunt.* Sed convolvere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

6. Præterea, Angeli cognoscunt causas et effectus naturales ita perfecte sicut et nos. Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo et Angeli; et ita, sicut nos conferimus, conferunt et ipsi.

7. Præterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa; quia ex experimento et ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicitur in I Metaph. (parum a princ.). Sed dæmones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus, ut dicit Augustinus in lib. de Divinationibus dæmonum (cap. V), et in XII super Genesim ad litteram (cap. XVII). Ergo in eis est cognitio collativa.

Sed contra, omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia; quia omnis ratiocinatio (2) reducitur ad syllogismum et inductionem. Sed, sicut dicit Dionysius, VII cap. de divinis Nominibus, *Angeli neque a*

(1) *Al.* altiores intellectus. — (2) *Al.* ratio.

*dissimilibus*, id est sensibus, *congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur.* Ergo in eis non est aliquis discursus.

Præterea, secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurrit. Sed Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium, IV cap. cœlestis Hierarch. Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

Præterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. VII), ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animæ sicut proprium ejus, ut patet in eodem lib. (cap. I). Ergo Angelus non ratiocinatur, et sic non discurrit.

Præterea, in eodem lib. (cap. XII) dicitur, quod *ejusdem est visibilium rationes cognoscere, et invisibilia investigare.* Primum autem est hominis inquantum habet sensus. Ergo et secundum; et sic non videtur Angelo convenire, qui non habet sensus.

Præterea, Commentator Maximus dicit in VII de divinis Nominibus, quod *Angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut et nostræ animæ.* Sed secundum hoc animæ circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo; quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque; sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena; visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per ejus speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est (1) idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud: unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extendit virtus intellectiva; sicut et materia cœlestium corporum totaliter est perfecta vel terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam; et propter hoc dicitur in lib. de Causis (prop. X), quod intelligentia est plena formis; non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur; unde nihil eorum quæ naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum. Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est com-

(1) *Al.* quod non est.

pletus respectu omnium cognoscibilium quæ naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis ; nec posset se de potentia in actum reducere, nisi quantum ad aliqua esset ejus cognitio completa per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quædam quæ intellectus noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia ; quamvis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde, sicut intellectus noster se habet ad ista principia ; sic se habet Angelus ad omnia quæ naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostræ scientiæ, patet, quod in supremo nostræ naturæ attingimus quodammodo infimum naturæ angelicæ ; ut enim dicit Dionysius, VII cap. de divin. Nomin., *divina sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum*. Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et Angeli omnia quæ cognoscunt ; unde et intellectuales dicuntur ; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt creaturas in Verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine, absque omni discursu.

Ad secundum dicendum, quod Angelis non est ignotum aliquid eorum ad quæ possunt per naturalem cognitionem pervenire ; sed aliqua ignorant quæ naturalem cognitionem excedunt ; et in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quæ naturaliter cognoscere potest; et ideo ex his quæ novit, potest in ignota devenire ; non autem in ignota quæ naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quæ sunt fidei.

Ad tertium dicendum, quod motus de quo Dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud ; sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, et sentire. Et sic triplicem motum et in Angelis et in animabus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem divinam ; scilicet circularem, obliquum, et rectum, secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter æquidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate lineæ (cum partes non æqualiter distent ab uno puncto signato), tum ex parte motus qui habet principium et finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari ; et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto. Non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in Angelo et anima ; unde diversimode hos motus in utroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis divinæ

non se extendit ad diversa, sed in ipso Deo uno figitur; et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod *Angeli moventur circulariter, unite, sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni;* ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiæ constituitur; ut sic cognitio Dei quam de se ipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in Angelo respectu divinæ cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit; et hoc ponit quantum ad rectum motum in Angelis; unde dicit, quod *in directum moventur, quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes.* Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque; inquantum scilicet, ipsi in unitate divinæ cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit quod *oblique moventur, quando providentes minus habentibus, ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam.* Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas et difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, visibilia conspiciens; et iste est motus rectus; unde dicit, quod *in directum movetur anima, quando ad ea quæ circa se ipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes.* Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit *Deum sedentem super solium excelsum et elevatum* (cap. VI); et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinæ illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum; unde dicit, quod *oblique movetur anima, inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse.* Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra se ipsam; et sic ab omni difformitate separatur; et hic est motus circularis; unde dicit, quod *animæ circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio; et quod demum, jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia.*

Ad quartum dicendum, quod cordis abscondita in motibus

corporis intuentur Angeli, sicut causæ videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu; nec propter hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur; et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

Ad quintum dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis circularem imitationem animæ et ipsius Angeli.

Ad sextum dicendum, quod Angeli vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

Ad septimum dicendum, quod experimentalis cognitio in dæmonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo prædicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicujus causæ cognoscunt; et sic de ipsa majorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus ejus virtutem vident.

ARTICULUS XVI. — *Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina.* (I part., quæst. LVIII, art. 6 et 7.)

Sextodecimo quæritur, utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; et videtur quod non. Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullæ sunt tenebræ, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit (cap. IV de divin. Nomin. a princ.). Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

2. Præterea, secundum Augustinum, IV super Genes. ad litteram (cap. XXII), cognitio matutina dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in Verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt; cum intellectum habeant deiformem, et a rebus cognitionem non accipiant. Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distingui non debet.

3. Præterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in Verbo, in propria natura cognoscuntur; Verbum enim expressius propriam naturam rei repræsentat quam ipsæ etiam formæ. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in Verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

4. Præterea, Genes., I, 5, dicitur, quod *factum est vespere et mane dies unus*. Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, IV super Genes. (cap. XXII). Ergo una et eadem est in Angelis cognitio matutina et vespertina.

5. Præterea, lux matutina crescit in meridianam. Sed cognitio quæ est rerum in Verbo, non potest crescere in aliquam am-

pliorem cognitionem. Ergo cognitio rerum in Verbo non proprie potest dici matutina; et sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in Verbo et in propria natura.

6. Præterea, prius est cognitio rei fiendæ quam factæ. Sed cognitio vespertina præcedit matutinam, ut patet Genes., I, 5: *Factum est vespere et mane*. Ergo non convenienter distinguitur cognitio vespertina a matutina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei jam factæ, matutina vero rei fiendæ.

7. Præterea, Augustinus (lib. I contra Manichæos, cap. VIII; et tract. I in Joan.) comparat cognitionem rerum in Verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineæ quæ intelligitur et quæ in pulvere scribitur. Sed illud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in Verbo et in propria natura sunt duæ cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguitur.

8. Præterea, Angelus in principio suæ creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit Verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem Verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in Verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

9. Sed dicendum, quod quamvis non cognoverit Verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in Verbo. — Sed contra. Omnis cognitio quæ est per formas creatas, est obumbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in Verbo, vel Verbum modo prædicto, esset cognitio non matutina, sed vespertina.

10. Præterea, Augustinus contra Manichæos dicit, quod *mens fortis et intentata, cum illam primam veritatem conspexit, cetera obliviscitur*. Ergo videndo Verbum, nihil aliud videtur in Verbo; et sic matutina cognitio in Angelis non potest dici cognitio rerum in Verbo.

11. Præterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in Verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura; quia res in Verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter; melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in Verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

12. Præterea, cognitio quæ est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quæ est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in Verbo, quam illa qua cognoscatur in propria natura.

13. Præterea, res cognoscuntur in Verbo sicut in quodam

speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in se ipsis quam in speculo. Ergo et perfectius in propria natura quam in verbo: et sic idem quod prius.

In contrarium est quod Augustinus IV et V super Gen. ad litteram (cap. XXII et XXIII), has cognitiones distinguit modo prædicto.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de matutina et vespertina Angelorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere, ea quæ in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa; unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum cognitionem. Sicut enim præsentatio lucis corporalis super hæc inferiora diem facit temporalem; sic præsentatio vel operatio luminis intellectus angelici super res creatas diem spiritualem facit; et secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur; et sic ordo diei non fuit ordo temporis, sed ordo naturæ, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitorum ad invicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autem in die temporali mane est diei principium, vespere vero finis; ita in cognitione Angeli respectu ejusdem rei est considerare principium et finem secundum ordinem rei cognitæ. Principium autem cujuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re ad quam actio causæ producentis terminatur. Unde primitiva alicujus rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quæ est Verbum æternum; unde cognitio rerum in Verbo dicitur matutina cognitio. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsa; et talis cognitio vespertina.

Sciendum tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitæ; alio modo ex parte medii cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitæ, ut dicatur res in Verbo cognosci, quando (1) cognoscitur esse ejus quod habet in Verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in se ipsa; et hic non est conveniens intellectus; quia esse rei quod habet in Verbo, non est aliud ab esse Verbi; quia, ut Anselmus dicit (in Monol., cap. XXXV), creatura in Creatore est creatrix essentia; unde hoc modo cognoscere creaturam in Verbo non esset cognitio creaturæ, sed magis Creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi; ut dicatur res cognosci in Verbo quando per verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas; sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differt.

(1) *Al.* quod.

Ad primum ergo dicendum, quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere et mane, secundum hoc quod vespere et mane diei temporalis sunt cum tenebrarum admixtione; sed magis secundum rationem principii et termini, ut dictum est, in corp. art. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, inquantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem inquantum divinum intellectum imitatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per Verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas et factas; tamen alio modo cognoscunt Angeli res fiendas per Verbum, alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem ejus, quam penes se habent; et secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res expressius repræsententur in Verbo quam in formis intellectus angelici; tamen formæ intellectus angelici sunt magis rebus proportionatæ, et quasi eis adæquatæ; et ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima.

Ad quartum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quæ est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse : non igitur cognitio rerum in Verbo propter hoc dicitur matutina, quia in aliquam majorem cognitionem crescat : sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod cognitio matutina præcedit vespertinam ordine naturæ respectu unius et ejusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo respectu rerum cognitarum ; et ideo in Genesi vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primæ diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualem naturam, quæ illuminatur per cognitionem ad Verbum. Angelus autem se ipsum primo in se ipso cognovit naturali cognitione ; et se cognito (1) non in se ipso permansit, quasi se ipso fruens et in se finem ponens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt), sed cognitionem suam in Dei laudem retulit ; et sic ex sui contemplatione conversus est in Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis creaturæ, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est

(1) *Al.* et in se cognito.

duorum temporum, prout est finis præteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei terminus, et secundæ diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimam.

Ad septimum dicendum, quod non est eadem cognitio artificiati secundum quod cognoscitur ex forma artis, et secundum quod cognoscitur ex ipsa re jam facta : prima enim cognitio est universalis tantum; secunda autem potest esse etiam particularis, secundum quod intueor aliquam domum factam. Et præterea non est simile omnino : ars enim creata magis est proportionata et adæquata rebus artificiatis quam ars increata rebus creatis.

Ad octavum dicendum, quod Angelus in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum vidit : unde nec cognitionem matutinam habuit; sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam : unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, quod vespere transivit in mane : quia lux illa spiritualis, quæ primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ; et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, in quo facta est ei cognitio matutina; et propter hoc dicitur Genes., I, 5 : *Factum est vespere et mane dies unus.*

Ad nonum dicendum, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medii cognitionis, et non ex parte rei cognitæ; cognitio Creatoris per creaturam est vespertina, sicut e contrario cognitio creaturæ per Creatorem est matutina. Unde quantum ad hoc ratio recte procedit.

Ad decimum dicendum, quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam; sed quantum ad rerum æstimationem : quia illa quæ nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima judicamus.

Ad undecimum dicendum, quod cognitio rerum in Verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura; inquantum Verbum clarius repræsentat unamquamque rem quam creata species. Res autem esse verius in se ipsis quam in Verbo, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut habeant nobilius esse in se quam esse quod habent in Verbo; quod falsum est : quia in se ipsis habent esse creatum, in Verbo autem increatum; et ita esse quod habent in se ipsis, est secundum quid respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo ut res sit perfectius hæc in se ipsa quam in Verbo; et hoc quodammodo verum est : res enim in se ipsa materialis est, quod est de ratione quarumdam rerum; in Verbo autem materialis non est, sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam et materiam. Et tamen, quamvis secundum hoc quod est talis res in Verbo, sit secundum

quid; tamen perfectius cognoscitur per Verbum quam per se ipsam, etiam inquantum est talis; quia perfectius repræsentatur etiam propria rei ratio in Verbo quam in se ipsa; quamvis secundum propriam rationem existendi sic, verius sit in se ipsa. Cognitio autem sequitur formæ repræsentationem; unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscujusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod formæ non transfunduntur a speculo in res, sed e converso a verbo transfunduntur in res; unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in Verbo.

ARTICULUS XVII. — *Utrum angelica cognitio sufficienter dividatur per matutinam et vespertinam.* (I part., quæst. LVIII, art. 6 et 7.)

Decimo septimo quæritur, utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam distinguatur; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus, II super Genes. ad litteram (IV, cap. XXII et XXIII), cognitio vespertina est qua res cognoscitur in se ipsa; matutina vero, cum refertur in laudem Creatoris; et sic cognitio matutina videtur a vespertina distingui per relatum et non relatum. Sed præter cognitionem creaturæ in se ipsa relatam ad Verbum et non relatam, est accipere aliam creaturarum cognitionem magis differentem ab eis quam differat aliqua istarum ab alia; scilicet cognitionem creaturarum in Verbo. Ergo matutina et vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

2. Præterea, Augustinus, II super Genes. ad litteram (cap. VIII), et lib. III (cap. XX), ponit triplex esse creaturæ; unum quod habet in Verbo, aliud quod habet in propria natura tantum, tertium quod habet in mente angelica. Sed penes primum esse et secundum accipitur cognitio matutina et vespertina. Ergo penes tertium debet accipi tertia ejus cognitio.

3. Præterea, cognitio matutina et vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in Verbo, et res in propria natura; et per hoc quod est cognoscere res factas et fiendas. Sed hæ possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res fiendas in Verbo; alio modo factas in Verbo; tertio modo factas in propria natura; quarto modo fiendas in propria natura: quæ quidem videtur esse inutilis conjugatio; quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas; et sic insufficienter distinguitur per duas.

4. Præterea, vespere et mane dicuntur in cognitione ange-

lica ad similitudinem diei temporalis. Sed in die temporali inter mane et vespere est meridies. Ergo et in Angelis inter cognitionem matutinam et vespertinam debet poni meridiana.

5. Præterea, Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum Creatorem. Sed cognitio matutina et vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturæ. Ergo præter cognitionem matutinam et vespertinam in Angelis est assignare tertiam.

6. Præterea, cognitio matutina et vespertina pertinet ad cognitionem gratiæ; alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam et vespertinam : quod non videtur esse verum, cum in dæmonibus non sit dies, vespere autem et mane sint diei partes. Ergo, cum cognitio naturalis sit in Angelis præter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

Sed contra, cognitio matutina et vespertina distinguuntur per creatum et increatum. Sed inter hæc nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum, quod de cognitione matutina et vespertina dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id quod cognitionis est; et sic inter utrumque nihil cadit medium. Cognitio enim matutina a vespertina distinguitur, ut supra (art. præced.) dictum est, per medium cognoscendi : quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo; si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum. Si autem consideretur quantum ad rationem matutini et vespertini, sic cadit inter ea aliquod medium, duplici ratione. Primo, quia mane et vespere sunt partes diei; dies autem est in Angelis per illustrationem gratiæ, secundum Augustinum (lib. IV super Genes. ad litteram, cap. XXII et XXIII) : unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; et sic naturalis cognitio est præter has duas. Secundo, quia vespere, inquantum hujusmodi, terminatur ad mane, et mane ad vespere; unde cognitio rerum in propria natura, non quælibet potest dici vespertina, sed illa tantum quæ refertur in laudem Creatoris : sic enim vespere redit ad mane : et sic cognitio dæmonum, quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in Angelis beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina; nec relatio ejus ad cognitionem in Verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod Angelus cognitionem matutinam habeat quia cognitionem rerum in propria natura ad Verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina; sed quia ex hoc quod refertur, meretur cognitionem matutinam accipere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si co-

gnitio matutina et vespertina distinguerentur ex parte rei cognitæ; sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum vel increatum; per utrumlibet istorum mediorum quodlibet illorum esse cognoscitur; et sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

Ad tertium dicendum, quod omnis cognitio quæ est in Verbo, vocatur cognitio matutina, sive sit res jam facta, sive non sit facta; quia talis cognitio est conformis divinæ cognitioni, quæ cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt; et tamen omnis cognitio rei in Verbo est rei ut fiendæ, sive sit res jam facta, sive non; ut ly *fiendum* non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore; sicut est cognitio artificiati in arte quæ est ejus secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificiatum jam sit factum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam quæ est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus cognoscit omnia in se ipso.

Ad quintum dicendum, quod eadem cognitione Verbum cognoscitur, et res in Verbo; unde etiam cognitio Verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia septima dies, quæ significat quietem diei in se ipso, habet mane; unde matutina cognitio est secundum quod Angelus Deum cognoscit.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

# QUÆSTIO IX

## DE COGNITIONE SCIENTIÆ ANGELICÆ PER ILLUMINATIONEM ET LOCUTIONEM

(*In septem articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum unus Angelus alium illuminet; 2° utrum Angelus inferior semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; 3° utrum unus Angelus, alium illuminando, purget eum; 4° utrum unus Angelus aliis loquatur; 5° utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; 6° utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc ut unus Angelus aliis loquatur; 7° utrum unus Angelus possit aliis loqui, ita quod alii locutiones ejus non percipiant.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum unus Angelus alium illuminet.* (I part., quæst. CVI, art. 1.)

Quæstio est de cognitione scientiæ angelicæ. Et primo quæritur, utrum unus Angelus alium illuminet; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (II de lib. Arb., cap. XVII), solus Deus potest mentem formare. Sed illuminatio Angeli est quædam formatio mentis illuminatæ, vel illuminati. Ergo solus Deus potest Angelum illuminare.

2. Præterea, in Angelis non est aliud lumen nisi gratiæ et naturæ. Sed lumine naturæ unus Angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumine gratiæ, quæ immediate a solo Deo est. Ergo unus Angelus alium non potest illuminare.

3. Præterea, sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale. Sed corpus illuminatum a lumine superexcellenti, non illuminatur simul a minori lumine; sicut aer illuminatus a lumine solis non simul illuminatur a luna. Ergo, cum plus excedat spirituale lumen divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen solis lumen candelæ vel stellæ; videtur quod, cum omnes Angeli illuminentur a Deo, unus ab alio non illuminetur.

4. Præterea, si unus Angelus alium illuminat, aut hoc est per medium, aut sine medio. Sed non sine medio; quia sic oporteret unum Angelum alteri illuminato per se ipsum esse (1) conjunctum; quod esse non potest, cum solus Deus mentibus illabatur: similiter nec per medium; quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptivum; nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud quam Angelus; et sic esset vel abire in infinitum in mediis; quod si esset, non posset sequi aliqua illuminatio, cum sit impossibile infinita pertransire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet, quod ostensum est esse impossibile. Ergo impossibile est quod unus Angelus alium illuminet.

5. Præterea, si unus Angelus alium illuminat; aut hoc est per hoc quod trahit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliud lumen. Sed non primo modo; quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis: nec iterum secundo modo; quia sic oporteret quod illud lumen esse factum a superiori Angelo; ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

6. Præterea, si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum; quia illuminari est quoddam fieri. Sed quandocumque aliquid redu-

(1) *Al.* per ipsum esse.

citur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus Angelus ab alio non illuminetur.

7. Præterea, si unus ab alio illuminatur, lumen quod alius alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia; quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur VIII Metaphys. (com. x): et sic sequeretur quod Angelus qui illuminaretur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens; quia accidens non se extendit ultra suum subjectum. Ergo unus alium non illuminat.

8. Præterea, ad hoc visus noster corporalis et intellectualis lumine indiget, quia ejus objectum est intelligibile et visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile et visibile in actu. Sed objectum cognitionis angelicæ est intelligibile in actu, quod est ipsa divina essentia, vel essentia angelica. Ergo ad cognoscendum intellectuali lumine non indigent.

9. Præterea, si unus alium illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiæ. Sed non respectu cognitionis naturalis; quia tam in superioribus quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas: similiter nec quantum ad cognitionem gratiæ qua res in Verbo cognoscunt; quia omnes Angeli Verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

10. Præterea, ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis et lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quæ sunt concreatæ, neque lumen intelligibile; cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum illud Job, xxv, 3: *Numquid est numerus militum ejus, et super quem non fulget lumen illius?* Ergo unus Angelus alium non illuminat.

11. Præterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra vel obscuritas; unde II Corinth., XII, dicit Glossa, quod *in regione intelligibilium*, quam constat esse regionem Angelorum, *sine omni imaginatione corporis mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscatam*. Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

12. Præterea, intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animæ nostræ. Sed intellectus agens animæ nostræ nunquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli unquam illuminantur.

13. Præterea, Apoc., XXI, 23, dicitur, quod *civitas beatorum non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam*; et exponit Glossa *doctores majores et minores*. Ergo, cum jam Angelus sit civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

14. Præterea, si Angelus Angelum illuminat, aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratuiti. Sed non primo modo; quia, cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis Angelis, habuit naturalia excellentissima, quæ in eo manent, ut dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin.; et sic dæmon Angelum illuminaret, quod est absurdum; similiter nec per abundantiam luminis gratiæ, quia aliquis homo in statu vitæ est majoris gratiæ quam inferiores Angeli; cum ex virtute gratiæ aliqui homines transferántur ad ordinem superiorum Angelorum; et sic homo in statu viæ existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus alium non illuminat.

15. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. cœl. Hierar. (VII, a med.), quod *illuminatio est divinæ scientiæ assumptio*. Sed divina scientia non potest dici nisi quæ est de Deo, vel quæ est de rebus divinis: utrolibet autem modo scientiam divinam non assumunt Angeli nisi a Deo. Ergo unus alium non illuminat.

16. Præterea, cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas; formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori illuminetur ad aliquid cognoscendum.

17. Præterea, Angeli omnes ad invicem specie differunt; vel saltem illi qui sunt diversorum hominum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei; sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

18. Præterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri. Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus. Ergo et lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas; et sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. cœl. Hierar., quod ordo hierarchicus est hos quidem illuminare, illos vero illuminari.

Præterea, sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis: ut patet per Dionysium (cap. V eccl. Hierar., et cap. I). Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes., III, 8: *Mihi enim Sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, etc.*; et sic superiores Angeli inferiores illuminant.

Præterea, lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo et superiores Angeli illuminant inferiores.

Respondeo dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem

corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio: scilicet secundum hoc quod ejus intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquid cognoscendum; et hæc duo conjunguntur in intellectu; sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus ejus confortatur ad alia videnda quæ prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens loquendo verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod intellectus ejus confortatur ad alia intelligenda, quæ prius intelligere non poterat; et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicujus intelligibilis cognitionem; et sic dicitur sacerdos illuminare populum, secundum Dionysium (cap. VII eccl. Hierar., parte I), inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quæ sunt manuductiones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter: et hoc est quod Dionysius dicit, VII cap. cœlestis Hierarchiæ, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur. *Contemplativæ*, inquit, *sunt primæ Angelorum essentiæ, sensibilium symbolorum, aut intelligibilium speculativæ; non ut varietate scripturæ in Deum reductæ, sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repletæ*. Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad alia cognoscenda; et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex conjunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quæ sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus; et pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de for-

matione ultima, qua mens formatur per gratiam; quæ est immediate a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiæ vel naturæ nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum, inquantum hujusmodi, includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicujus demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento : prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis; ut dicit Commentator in III de Anima; et similiter omnia principia secunda quæ continent propria media demonstrationum. Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quæ prius non cognoscebat; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturæ vel gratiæ; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de lumine corporali et spirituali : quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali; quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibiles æqualiter se habet; sed non quilibet spiritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine; quia quodlibet lumen non æqualiter continet formas intelligibiles; lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo, cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principiis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari; unde non accipit immediate principia a primo philosopho; sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem, cujus consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suæ considerationis a primo philosopho. Unde, cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uniantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli non sunt proportionati ad hoc quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adjungatur lumen superiorum Angelorum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur.

Ad quartum dicendum, quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spirituale tamen), sicut Angelus superior illuminat medium, et medius illuminat infimum virtute luminis supe-

rioris Angeli : sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existentem illuminat. Nec oportet quod hoc modo conjungatur illuminato quasi in ejus mentem illabatur ; sed quasi continuati ad invicem, per hoc quod unus alium intuetur.

Ad quintum dicendum, quod unum et idem numero medium quod cognoscitur a superiori Angelo, cognoscitur ab inferiori ; sed cognitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris : et sic quodammodo idem est lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit creatum a superiori Angelo : quia res non per se subsistentes, non fiunt, per se loquendo, sicut nec per se sunt ; unde non fit color, sed coloratum, ut dicitur VII Metaph. (com. xxxiii) ; unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato, actu illuminatum.

Ad sextum dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privatio luminis, quæ est tenebra ; ita etiam in illuminatione spirituali : unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

Ad septimum dicendum, quod illud lumen Angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda quæ reducitur ad genus accidentale : nec sequitur quod accidens se extendat ultra subjectum ; quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero, sed specie et ratione, inquantum est ejusdem ; sicut et eadem specie, non numero, lux est in aere illuminato et sole illuminante.

Ad octavum dicendum, quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia ; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod id quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu ; ut in nobis accidit ; et sic lumine non indiget angelicus intellectus, cum non abstrahat speciem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis fiunt substantiæ superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus ; et hoc modo intellectu Angeli lumine indiget ad hoc ut ducatur in actualem cognitionem eorum ad quæ cognoscenda est in potentia.

Ad nonum dicendum, quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat non est de his quæ ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent ; quia sic omnes ex principio suæ conditionis perfectam haberent naturalem cognitionem ; nisi forte poneremus quod superiores essent causa inferiorum ; quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quæ revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus ; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem. Unde et ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod,

quamvis omnes Verbum videant, quidquid vident in Verbo superiores Angeli, videant et inferiores.

Ad decimum dicendum, quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novæ species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus ejus confortatus per lumen superioris, modo prædicto efficitur plurium cognoscitivus; sicut et noster intellectus confortatus per lumen divinum et angelicum, ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quæ naturalem eorum cognitionem excedunt; et propter hoc illuminatione indigent.

Ad duodecimum dicendum, quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea; sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formæ, sed ex parte materiæ; et tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminantur.

Ad decimumtertium dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est de his quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes Angeli illuminantur a Deo.

Ad decimumquartum dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiæ perficiens lumen naturæ; nec tamen sequitur quod homo in statu viæ possit illuminare Angelum; non enim habet majorem gratiam in actu, sed solum in virtute; quia habet gratiam per quam vel ex qua potest mereri perfectiorem statum; sicut etiam pullus equi statim natus est major virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est divinæ scientiæ assumptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

Ad decimumsextum dicendum, quod formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur; sed ad ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine altiori.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in Angelis specie differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens; sicut et in corporibus specie differentibus est idem specie color; et hoc est præcipue verum de lumine gratiæ quæ etiam in hominibus et in Angelis est eadem specie.

Ad decimumoctavum dicendum, quod lumen intellectus

agentis in nobis sufficit ad ea quæ sunt cognitionis naturalis; sed ad alia requiritur altius lumen, ut fidei vel prophetiæ.

ARTICULUS II. — *Utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.* (I part., quæst. CVI, art. 4.)

Secundo quæritur, utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; et videtur quod quandoque a Deo immediate. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, et intellectus illuminationem. Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum suscipit de illuminatione a Deo quantum est capax, et ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

2. Præterea, sicut inter Deum et inferiores Angelos sunt medii superiores; ita inter superiores et nos sunt medii inferiores. Sed superiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut Seraphim illuminavit Isaiam, ut patet Isa., VI. Ergo Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

3. Præterea, sicuti est ordo quidam determinatus in substantiis spiritualibus, ita et in corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur prætermissis causis mediis; sicut cum suscitat mortuum non cooperante corpore cœlesti. Ergo etiam quandoque illuminat inferiores Angelos sine ministerio superiorum.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Si ergo Angelus superior potest illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare; et ita non oportet quod illuminationes divinæ semper deferantur per superiores ad inferiores.

Sed contra est quod dicit Dionysius (cap. V cœlest. Hierarch. a med.), hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum mediantibus superioribus. Ergo nunquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

Præterea, sicut Angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus præeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet; ut patet per Augustinum, III de Trinitate (cap. IV circa med.). Ergo nihil fit a Deo in inferioribus Angelis nisi mediantibus superioribus.

Præterea, a corporibus superioribus non moventur inferiora corpora nisi per media; sicut terra a cœlo mediante aere. Sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. Ergo et summi spiritus non illuminant inferiores nisi per medios.

Respondeo dicendum, quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem; et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta; sed etiam ut aliis

perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperante ; et hic est nobilissimus modus divinæ imitationis ; unde dicit Dionysius, III cap. cœlest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri ; et exinde procedit ordo qui est in Angelis, quod quidam alios illuminant.

Sed circa hunc ordinem quidam diversimode opinantur. Quidam enim æstimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, ut nunquam præter ipsum aliquid accidat ; sed in omnibus et semper hic ordo servetur. Alii vero æstimant, ita hunc ordinem stabilem vel stabilitum, ut secundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex causis necessariis prætermittatur ; sicut etiam naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, aliqua nova causa suborta ; ut patet in miraculis.

Sed prima opinio videtur rationabilior, propter tria. Primo, quia cum sit de dignitate superiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur ; dignitati eorum derogaretur, si quandoque præter eos illuminarentur. Secundo, quia quanto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse immobiliora ; unde corpora inferiora, quæ maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali ; corpora vero cœlestia semper naturalem motum servant. Unde non videtur esse rationabile ut ordo cœlestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur. Tertio quia in rebus quæ pertinent ad statum naturæ, non fit aliqua immutatio divina virtute nisi propter aliquid melius ; scilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriæ, in quo ordines Angelorum distinguuntur, nullus est altior status. Unde non videtur rationabile ut ea quæ ad ordines Angelorum spectant, aliquando immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod et de gratia et de illuminatione dat Deus Angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen ; quia gratia quæ ad affectum (1) pertinet, immediate a Deo omnibus datur ; eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, ut unus in alium imprimere possit ; sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius, XII cap cœlest. Hierarch., dupliciter solvit. Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum Prophetæ labia missus est, cum de inferioribus fuerit, æquivoce tamen Seraphim dictus est, eo quod incendendo purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari ; dicitur enim Seraphim quasi ardens vel incendens. Alio modo sic : dicit enim, quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia Prophetæ purgavit, non intendebat reducere in se ipsum, sed in Deum et in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat ; unde ostendit ei Deum et superiorem Angelum ; sicut etiam Episcopus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos

(1) *Al.* ad effectum.

auctoritate ejus absolvit : et sic non oportet quod Seraphim æquivoce dicatur, neque quod Seraphim Prophetam purgaverit immediate.

Ad tertium dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur ; sed statu gloriæ nihil est nobilius ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei vel superiorum Angelorum, quod inferiores, mediantibus mediis, a Deo et primis Angelis illuminantur ; sed est ad hoc ut servetur dignitas et perfectio omnium ; quod est dum plures in eodem. Deo cooperantur.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus, alium illuminando, eum purget.* (I part., quæst. cvi, art. 2.)

Tertio quæritur, utrum unus Angelus, alium illuminando, eum purget ; et videtur quod non. Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unius alium purgare non est.

2. Sed dicendum, quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia sive nescientia. — Sed contra, cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit ; non erit nisi ex natura. Sed quæ sunt naturalia, non removentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

3. Præterea, illuminatio tenebras pellit. In Angelis autem non possunt intelligi aliæ tenebræ nisi ignorantiæ vel nescientiæ. Si ergo per purgationem nescientia removetur, purgatio et illuminatio idem erunt, nec debent distingui.

4. Sed dicendum, quod illuminatio respicit terminum *ad quem*, purgatio vero terminum *a quo*. — Sed contra, in nullo medio est invenire terminum præter terminum *a quo* et terminum *ad quem*. Si ergo istæ duæ actiones hierarchicæ distinguuntur penes terminos *a quo* et *ad quem*, non erit ponere tertiam actionem ; quod est contra Dionysium (cap. III cœl. Hierarch., a med.), qui tertio loco ponit perfectionem.

5. Præterea, quamdiu est aliquid in statu proficiendi, non est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem judicii, ut Magister dicit in II Sentent., XII dist. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

6. Præterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita est perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo, sicut illuminatio præcedit perfectionem, ita præcedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

Sed contra est quod Dionysius hujusmodi actiones hoc modo distinguit et ordinat, III cap. cœl. Hierarch., dicens, quod *ordo hierarchicus est hos quidem purgari, illos vero purgare ; hos*

*illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere.*

Respondeo dicendum, quod istæ tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent; ut dicit Dionysius, VII cap. cœl. Hierarch., quod purgatio et perfectio et illuminatio est divinæ scientiæ assumptio. Distinctio vero eârum hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire; scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*. Uterque autem diversimode invenitur in diversis. In quibusdam enim terminus *a quo* est aliquid contrarium perfectioni acquirendæ; sicut nigredo est contraria albedini, quæ per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium, directe, sed præcedunt in subjecto dispositiones quæ sunt contrariæ dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam; sicut in corporis animatione. Quandoque vero nihil præsupponitur nisi privatio sive negatio introducendæ formæ; sicut in aere illuminando præcedunt tenebræ, quæ per lucis præsentiam removentur. Similiter etiam terminus *ad quem* quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus *ad quem* est albedo; quandoque vero sunt duo termini *ad quem*, quorum unus ad alium ordinatur; sicut patet in alteratione elementorum, cujus terminus unus est dispositio quæ est necessitas (1), alius autem ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum *a quo* invenitur prædicta diversitas; quia quandoque in accipiente scientiam præexistit error contrarius scientiæ acquirendæ; quandoque vero dispositiones contrariæ; sicut impuritas animæ, aut immoderata occupatio circa res sensibiles, vel aliquid aliud; quandoque vero præexistit solummodo cognitionis privatio vel negatio; sicut cum in cognitione de die in diem proficimus; et sic tantummodo est accipere terminum *a quo* in Angelis. Ex parte autem termini *ad quem* est invenire in acceptione cognitionis duos terminos. Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum; sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quæ exinde procedit; quæ est ultimum in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiæ; unde dicit Dionysius, VII cap. cœl. Hierarch., quod *divinæ scientiæ assumptio est purgans ignorantiam.* Illuminatio vero est per primum terminum *ad quem;* unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli inquantum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum; unde dicit, quod *perficiuntur ipso lumine lucidarum scientiarum.* Et hoc modo intelligitur differre illuminatio et perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, et cognitio ipsius visibilis; et secundum hoc Dionysius

(1) *Forte* necessitans.

in eccles. Hierar., cap. v, dicit, quod ordo Diaconorum est ad purgandum institutus, Sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum; quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et energumenos, in quibus sunt dispositiones contrariæ illuminationi, quæ eorum ministerio removentur; Sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare et ostendere, quæ sunt quasi quædam media quibus deducimur in divina; episcoporum autem officium est populo aperire spiritualia, quæ erant in sacramentorum significatione velata.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (vii cap. eccl. Hierarch.), purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia.

Ad secundum dicendum, quod aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Uno modo quasi sit naturæ debitum talem negationem habere; sicut non habere rationem est naturale asino; et hujusmodi naturalis defectus nunquam removetur tali natura remanente. Alio modo, quia non est naturæ debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura; et præcipue quando naturæ facultas non sufficit ad hujusmodi perfectionem acquirendam; et talis naturalis defectus tollitur: sicut de ignorantia quam pueri habent, et de defectu gloriæ, qui a nobis tollitur per gloriæ collationem; et similiter etiam ab Angelis nescientia aufertur.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio et purgatio se habent in acquisitione scientiæ angelicæ sicut generatio et corruptio in acquisitione formæ naturalis; quæ quidem sunt unum subjecto, differunt autem ratione.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod perfectio non accipitur in proposito respectu totius cognitionis angelicæ, sed respectu unius cognitionis tantum, quæ perficitur dum in cognitionem alicujus rei perducitur (1).

Ad sextum dicendum, quod sicut forma est quodammodo causa materiæ inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formæ, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quæ sunt ex parte formæ, sunt priora his quæ sunt ex parte materiæ, quædam vero e converso; et quia privatio se tenet ex parte materiæ, ideo remotio privationis est prior introductione formæ naturaliter, secundum ordinem quo materiæ est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formæ est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis; et eadem ratio est de ordine illuminationis et perfectionis.

(1) *Al.* perficitur.

## ARTICULUS IV. — *Utrum unus Angelus alii loquatur.* (Part. I, quæst. CVII, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum unus Angelus alii loquatur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius in Moral. XVIII (cap. XXX in fin., super illud Job, XXVIII: *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*): *tunc erit unus conspicabilis alteri, sicut nunc et unusquisque sibi.* Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum; ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

2. Præterea, Gregorius, ibidem, dicit: *Cum unusquisque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur.* Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

3. Præterea, Maximus in commentario super eccl. Hier., II cap., sic dicit, de Angelis loquens: *In incorporalitate consistentes, et in alterutrum accedentes et discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculantes, quodammodo mutuo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris.* Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

4. Præterea, omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus; quia *signum est præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire,* ut habetur I dist., IV Sentent. Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; et ita nec per locutionem.

5. Præterea, signum videtur esse id quod est notius quoad nos, minus autem notum secundum naturam; et secundum hoc distinguit Commentator in princ. lib. Physic., demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quæ est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quæ sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum; et ita non per locutionem.

6. Præterea, in omni locutione oportet esse aliquid quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis; quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

7. Præterea, ut Plato dicit (dial. de Scientia, int. med. et fin.), sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus Angelus cognoscit indicia voluntatis alterius Angeli per se ipsum, quia sunt spiritualia; et omnia spiritualia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum Angelus per se ipsum spiritualem naturam alterius Angeli cognoscat, per se ipsum cognoscet voluntatem ipsius; et ita non indigent aliqua locutione.

8. Præterea, formæ intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, et quidquid est in re, vel intus vel extra. Ergo et Angelus per formas intellectus sui cognoscit Angelum, et omne quod est intrinsecum Angelo ; et ita cognoscit conceptum ejus; et sic idem quod prius.

9. Præterea, locutio in nobis duplex est ; scilicet interior et exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur ; alias oporteret quod voces formarentur dum unus alii loqueretur ; locutio autem interior non est nisi cogitatio, ut patet per Anselmum (in Monol., cap. V et XXVI), et Augustinum (in lib. de Magistro, cap. III, in fin.). Ergo in Angelis non potest poni locutio præter cogitationem.

10. Præterea, Avicenna dicit, quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitæ, ut Augustinus dicit. Cum ergo in Angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

11. Præterea, unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui ejus præsens. Ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per se ipsum sufficit ad cognoscendum omnia quæ naturaliter sunt in alio Angelo per species innatas. Ergo eadem ratione per easdem species cognoscit omnia quæ voluntate fiunt in alio Angelo ; et ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unius alteri innotescat.

12. Præterea, nutus et signa non sunt ad auditum, sed ad visum ; locutio autem fit ad auditum : Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus et signis, ut dicitur I Cor., XIII, in Glossa (ordin.) super illud : *Si linguis hominum loquar et Angelorum*. Ergo non communicant per locutionem.

13. Præterea, locutio est motus quidam cognoscitivæ virtutis. Sed motus cognoscitivæ terminatur ad animam, et non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

14. Præterea, in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum (1), sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni : quia Angeli natura, quæ est alteri Angelo naturaliter nota, est infigurabilis, ut dicit Dionysius; et sic non potest in ea fieri aliquid quo monstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in angelis esse non potest.

15. Præterea, Angeli sunt quædam naturalia lumina. Sed lumen, ex hoc ipso quod videtur, se ipsum totaliter manifestat.

(1) *Al.* per motum.

Ergo, ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne illud quod in ipso est; et sic locutio in eis locum non habet.

Sed contra est quod dicitur I Corinth., XIII, 1 : *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Sed frustra esset lingua, si non esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

Præterea, quod potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (V de Consol., prosa IV, a med.). Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter Angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio.

Præterea, Damascenus (lib. II., cap. III, ante med.) dicit, quod *Angeli sermone prolato sine voce tradunt sibi invicem voluntates et consilia et intelligentias.* Sermo autem non est nisi per locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

Respondeo dicendum, quod in Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in præcedenti quæst. de cognitione Angelorum (art. 15) habitum est; oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum; et hæc est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus.

Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit (lib. de Trinitate, inter princ. et med.). Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formæ quæ sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, qua habens formam est perfectum in se ipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare alteri perfectionem : aliquid enim est in se lucidum, et alia illuminare non potest. Similiter et intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter : primo quasi medio modo inter potentiam et actum; quando scilicet est in habitu : secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem; et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet : tertio vero, id ordine ad alterum; et transitus quidem de uno in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum existentis; ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur; et quando sic est, tunc alius Angelus ejus cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate : sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod

ad interiores conceptus exprimendos quædam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi et de corporali visione, et de spirituali. In patria enim, Sanctorum corporibus glorificatis, unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quæ nunc non potest etiam inspicere in se ipso : quia corpora gloriosa erunt quasi pervia; unde ibidem Gregorius comparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem et mensuram caritatis; quod nunc non potest scire aliquis de se ipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes.

Ad tertium dicendum, quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in Angelis.

Ad quartum dicendum, quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi (1) aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo; et secundum hoc, signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in præcedentibus, quæst. præced., art. 15, est habitum; et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quæ discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quæ per ipsam cognoscitur; et sic Angeli cognoscunt res per signa; et sic unus Angelus per signum alii loquitur; scilicet per speciem, in cujus actu intellectus ejus fit in ordine ad alium.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causæ, signum si id quod est posterius in natura; tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis præcognitum : unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, ut pulsum sanitatis : quandoque vero causas signa effectuum; sicut dispositiones corporum cœlestium signa imbrium et pluviarum.

Ad sextum dicendum, quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus eodem ordine cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter; sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum, non pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus Angelus cognoscat naturam

(1) *Al. deest* nisi.

alterius Angeli per se ipsum, etiam locutionem alterius per se ipsum cognoscat : quia cogitatio Angeli non est ita cognoscibilis alteri Angelo sicut ejus natura.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si formæ intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum; sed hoc non potest esse verum, cum nulla sit æqualitas creaturæ ad Creatorem.

Ad nonum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum, exterior locutio in Angelis dicatur.

Ad decimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit; quod desiderium in Angelis imperfectionem non ponit.

Ad undecimum dicendum, quod unus Angelus cognitionem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium Angelum cognoscit, quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum actum alicujus formæ, ille Angelus cognoscit ejus cognitionem; et hoc quidem dependet ex voluntate Angeli; sed cognoscibilitas naturæ angelicæ non dependet ex voluntate Angeli; et ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendum cogitationem tantum.

Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. xii), visus et auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud videre et audire, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur locutio in Angelo ad similitudinem ejus quæ in nobis fit; nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed possibilitas hæc faciendi dicitur lingua.

Ad decimumtertium dicendum, quod locutio est motus cognoscitivæ, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam Philosophus dicit in III de Anima (in fin.), quod *est lingua, ut significet alii.*

Ad decimumquartum dicendum, quod essentia Angeli non est figurabilis figura corporali; sed intellectus ejus quasi figuratur forma intelligibili.

Ad decimumquintum dicendum, quod lux corporalis manifestat se ipsam ex necessitate naturæ; unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quæ in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cujus conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; et ideo opus est locutione.

ARTICULUS V. — *Utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.*
(I part., quæst. cvii, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; et videtur quod non, per Glossam (ordin.) quæ habetur I Cor., xiii : *Si linguis hominum loquar et Angelorum*; quæ sic dicit : *Linguæ sunt quibus Angeli præpositi minoribus significant quod de Dei voluntate primi sentiunt.* Ergo locutio, quæ est actus linguæ, ad solos superiores Angelos pertinet.

2. Præterea, a quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri; quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso; cum superiores habeant magis de actu, et minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt loqui superioribus.

3. Præterea, locutio supra cognitionem addit scientiæ infusionem. Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent; quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur.

4. Præterea, illuminatio nihil aliud est quam manifestatio alicujus ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est manifestatio quædam. Ergo, cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

5. Præterea, Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores. Ergo non loquuntur inferiores superioribus.

6. Præterea, quicumque loquitur alicui de aliquo ignoto ei, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquuntur superioribus de propriis conceptionibus quas illi ignorant; videtur quod eos doceant; et sic eos perficiunt, cum perficere sit docere, secundum Dionysium (cap. v eccl. Hierar., part. I); et hoc est contra ordinem hierarchicum, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V Moral. (II, cap. v in med.), quod Deus loquitur Angelis, et Angelus loquitur Deo. Ergo et eadem ratione superiores inferioribus, et e converso.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet scire qualiter illuminatio et locutio differant in Angelis; quod quidem sic potest accipi. Intellectus enim aliquis deficit a cognitione alicujus cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis; sicut dum non cognoscimus gesta præteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quæ ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quæ penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quæ tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina. Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei præsens quod alias erat sibi absens; sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, et sic facit ei quodammodo præsentiam per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex dictis patet, art. 1 et 3 hujus quæst.

Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis et in nobis sine illuminatione; quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquæ historiæ, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; hujusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adjunctam et in Angelis et in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus ejus roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod et in Angelis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo fit comprehensibile ab inferiori Angelo; et talem conceptum suum alteri Angelo manifestando, eum illuminat; unde dicit Dionysius, xv cap. cœl. Hierar.: *Unaquæque intellectualis essentia donatam sibi a deiformi uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam;* et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quæ ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possint a discipulo comprehendi.

Dicendum est igitur, quod illa locutione quæ illuminationi adjungitur, superiores solum inferioribus loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur et superiores inferioribus, et e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de locutione adjuncta illuminationi.

Ad secundum dicendum, quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto: unde non oportet etiam quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente, non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum; sed per hoc quod ipse Angelus loquens reducit se ipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicujus formæ secundum ordinem ad alterum.

Ad sextum dicendum, quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus. Hoc autem quod unus Angelus cognoscit cognitionem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus ejus; sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.

ARTICULUS VI. — *Utrum ad hoc quod unus Angelus alii loquatur, requiratur determinata localis distantia.* (I part., quæst. CVII, art. 4.)

Sexto quæritur, utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur: et videtur quod sic. Quia ubicumque requiritur accessus et recessus, necessaria est determinata distantia. Sed Angeli accedentes ad alterutrum et discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut Maximus dicit super VI cap. cœl. Hierar. Ergo, etc.

2. Præterea, secundum Damascenum (lib. I, cap. XVII, et lib. II, cap. III), Angelus ubi operatur, ibi est. Si igitur alteri Angeli loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur, et sic requiritur determinata distantia.

3. Præterea, Isa., VI, 3, dicitur quod *alter clamabat ad alterum.* Sed locutio clamosa non habet locum nisi propter distantiam ejus cui loquimur. Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angeli.

4. Præterea, locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; et hoc non potest esse nisi sit localis distantia inter loquentem Angelum et audientem: quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur. Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

5. Præterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea quæ hic aguntur: cum autem est in cœlo, non cognoscit; unde Isa., XVI, super illud, *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa Augustini (de cura pro Mortuis, cap. XIII et XV): *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii.* Ergo distantia localis

impedit animæ beatæ cognitionem; eadem etiam ratione Angeli locutionem.

Sed contra est, quod maxima distantia est inter paradisum et infernum. Sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem judicii, ut patet per illud quod habetur Lucæ, XVI, de Lazaro et divite. Ergo nulla distantia localis impedit animæ separatæ cognitionem, et similiter nec Angeli; et eadem ratione nec locutionem.

Respondeo dicendum, quod actio sequitur modum agentis; et ideo illa quæ corporalia et situalia sunt, corporaliter et situaliter agunt; quæ vero sunt spiritualia, non nisi spiritualiter agunt. Unde, cum Angelus, inquantum est intelligens, nullo modo sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo proportionem habet ad situm; et ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci; et sic æqualiter a propinquo vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelos in loco esse dicimus.

Ad primum ergo dicendum, quod accessus ille et recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione quam circa aliquod corpus agit; quæ quidem operatio situalis est ex parte ejus in quod terminatur. Locutio autem Angeli non est talis operatio; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod clamor ille quem Seraphim clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quæ loquebantur, scilicet unitatem essentiæ et trinitatem personarum, dicentes: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum.*

Ad quartum dicendum, quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium Angelum et locutionem ejus cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam Sancti non possunt cognoscere quæ hic aguntur; sed ex virtute gloriæ ea cognoscunt, ut expresse dicit Gregorius in Mor. (lib. XII, cap. XIII; et IV Dial., cap. XXXIII), exponens illud Job: *Sive fuerint nobiles filii ejus, sive ignobiles, non intelliget.* Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animæ; unde non est simile de Angelo et anima.

ARTICULUS VII. — *Utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant.* (I part., quæst. CVII, art. 5.)

Septimo quæritur, utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant; et videtur quod non.

Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam intelligibilis species, et conversio ad alterum. Sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita et ab alio. Ergo locutio unius Angeli æqualiter ab omnibus percipitur.

2. Præterea, eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si ergo aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus loquitur ei, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

3. Præterea, quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem ejus, qua intelligit et loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur. Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi sive alteri loquatur.

4. Præterea, si aliquis homo loquatur, æqualiter auditur ab omnibus qui ei æqualiter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem naturæ, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

Sed contra, inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possumus quod Angeli non possunt. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remaneat. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis, art. 5 hujus quæst., patet, ex hoc ipso cognitio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum cujusdam spiritualis locutionis, quod Angelus fit in actu alicujus speciei, non solum secundum se ipsum, sed etiam in ordine ad alium; et hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis. Ea autem quæ sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate præfixum; et ideo locutio prædicta non æqualiter se habebit ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli determinabit. Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicujus speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur ab illo uno tantum ejus locutio; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens; unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alterum convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius Angeli cogitationem.

Ad secundum dicendum, quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus alterum

intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

Ad quartum dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem naturæ; quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6; sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

# QUÆSTIO X

## DE MENTE

(*In tredecim articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; 2° utrum in mente sit memoria; 3° utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia; 4° utrum mens cognoscat res materiales; 5° utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; 6° utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus; 7° utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna; 8° utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; 9° utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; 10° utrum aliquis possit scire se habere caritatem; 11° utrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam; 12° Utrum Deum esse, per se sit notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse; 13° utrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua ejus potentia.* (I part., quæst. LXXIX, art. 1.)

Quæstio est de mente, in qua est imago Trinitatis : et primo quæritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; et videtur quod sit ipsa essentia animæ. Quia Augustinus dicit, IX de Trinitate (cap. IV, circ. med.), quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant : et non nisi essentiam animæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ : ponuntur enim, in fine I de Anima, quinque genera communissima potentiarum animæ :

scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se appetitivum et intellectivum, quia in mente ponitur ab Augustino (XIV de Trinit., cap. III et IV) intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ.

3. Præterea, Augustinus, XI de Civit. Dei (com. XXVI circa princ.), dicit, quod *nos sumus ad imaginem Dei, inquantum sumus, novimus nos esse, et amamus utrumque;* in IX vero de Trinit. (cap. IV et seq.) assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiæ; videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

4. Præterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens ejus. Unde Dionysius, cap. VII de div. Nom., frequenter nominat Angelos *divinas vel intellectuales mentes*. Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animæ.

5. Præterea, Augustinus dicit in X de Trin. (cap. II, parum ante med.), quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita*. Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Præterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animæ est proprietas ejus, secundum Avicennam: et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animæ.

7. Præterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. XLIV, circa fin.). Ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia ejus.

8. Præterea, una potentia non est subjectum alterius potentiæ. Sed mens est imaginis subjectum, quæ consistit in tribus potentiis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ.

9. Præterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra, anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quædam pars animæ superior, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XII, cap. II, III, IV et XII). Ergo mens est potentia animæ.

Præterea, essentia animæ communis est omnibus potentiis.

quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animæ.

Præterea, in essentia animæ non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum; dividit enim Augustinus (XII de Trin., cap. III et IV), mentem in superiorem et inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animæ, non essentia.

Præterea, animæ essentia est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animæ, sed potentia ejus.

Præterea, subjectum non prædicatur de accidente. Sed mens prædicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quæ sunt in essentia animæ sicut in subjecto. Ergo mens non est essentia animæ.

Præterea, secundum Augustinum in lib. II Trin. (XII, cap. IV in fin., et cap. VII, ante med.), anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animæ.

Præterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animæ. Ergo et mens, et non essentiam.

Respondeo dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscujusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in genere suo, ut patet in X Metaph. (com. IV); et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animæ designat; virtus enim sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium, XI cap. cœlest. Hierarch. Quia vero rerum essentiæ sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus; utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus. potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in I Cœli et Mundi. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiæ suæ. Anima autem quæ est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animæ; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad

altissimum gradum qui est inter potentias animæ, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; inquantum scilicet ex ipsa nata est affluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus.

Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago inveniatur in nobis: imago non pertinebit ad essentiam animæ nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; et sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad se ipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animæ simul cum tali potentia.

Ad secundum dicendum, quod genera potentiarum animæ distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte objecti; alio modo ex parte subjecti; sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte objecti, sic inveniuntur quinque potentiarum genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subjecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animæ; scilicet vegetativum, sensitivum, et intellectivum. Operatio enim animæ tripliciter potest se habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum naturalis actionis exerceatur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cujus actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliæ actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animæ non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiæ conditiones; sicut est in actibus potentiæ sensitivæ: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiæ conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animæ excedat et materiam et materiæ conditiones; et sic est pars animæ intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animæ participationes contingit aliquas duas potentias animæ ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad objectum, sic redacuntur in unum genus, quia utriusque objectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera: quia appetitus inferior reducetur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehen-

dit suum objectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc; sic et appetitus sensibilis in suum objectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum objectum tendit per modum quo intellectus apprehendit: et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est ejus actio perfectior. Et ideo, si considerentur hujusmodi potentiæ secundum quod egrediuntur ab essentia animæ, quæ est subjectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque eo quod sit animæ essentia; inquantum, scilicet nominat quoddam genus potentiarum animæ; ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illæ potentiæ quæ in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiæ recedunt.

Ad tertium dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia; non tamen oportet quod mens correspondeat memoriæ; cum mens omnia tria contineat quæ in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam objectio tangit, est alia a duabus præmissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat et nosse notitiæ, esse respondeat menti sicut proprius actus ejus, inquantum est mens.

Ad quartum dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens, sive intellectus Angeli, sit ejus essentia, prout intellectus et mens potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentiis animæ nisi hoc sub mente comprehenditur; unde totaliter sunt mens. Animæ vero nostræ adjunguntur aliæ potentiæ quæ sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis; scilicet sensitivæ et nutritivæ potentiæ; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

Ad quintum dicendum, quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides; vel esse et vivere, sicut plantæ et bruta; non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinæ essentiæ tenet,

hæc vero tria, quæ sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quæ requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria et intelligentia et voluntas* (1) *sunt una vita, una mens, una essentia*. Nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens et vita quo et essentia; quia non est idem in nobis esse et vivere et intelligere, sicut in Deo; dicuntur tamen hæc tria *una essentia*, inquantum ab una essentia mentis procedunt; *una vita*, inquantum ad unum genus vitæ pertinent; *una mens*, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animæ sensitiva.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaph., quia substantiales rerum differentiæ sunt nobis ignotæ, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animæ essentiam, a qua talis potentia fluit; et similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem.

Ad septimum dicendum, quod sicut pars animæ sensitiva non intelligitur esse una quædam potentia præter omnes particulares potentias quæ sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; et etiam mens non est una quædam potentia præter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens hæc tria: sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

Ad octavum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subjectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animæ, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subjectum potentiarum.

Ad nonum dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicæ comprehenduntur, ut digiti sub manu.

## ARTICULUS II. — *Utrum in mente sit memoria.*

(1 part., quæst. LXXIX, art. 6.)

Secundo quæritur, utrum in mente sit memoria; et videtur quod non. Quia secundum Augustinum, XII de Trinitate (cap. III et VIII circa princip.), illud quod est commune nobis et bru-

(1) Al. deest *et intelligentia et voluntas*.

tis, non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, X Confess. (cap. xxv). Ergo, etc.

2. Præterea, Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. I non procul a fin.) dicit, quod memoria non est intellectivi, sed potius sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex prædictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

3. Præterea, intellectus, et omnia quæ ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet præteritum; memoria namque præteritorum est, ut dicit Tullius (in lib. de Inventione). Ergo, etc.

4. Præterea, cum in memoria conserventur aliqua quæ non apprehenduntur actu; ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere et retinere. In intellectu autem non differunt, sed potius in sensu; propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur : intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

5. Præterea, anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod possit esse in mente.

6. Præterea, mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim eorum quæ cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo, etc.

7. Præterea, si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente conservarentur sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas habet penes se, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad ipsas species retentas; et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, læso tamen organo imaginativæ virtutis vel memorativæ, in actum exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quæ organis utuntur. Unde memoria non est in mente.

1. Sed contra, Philosophus dicit in III de Anima (com. VI), quod anima est locus specierum, præterquam non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum ergo conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Præterea, illud quod æqualiter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, æqualiter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XII de Trinitate (XIV, cap. XI), et probat per dicta Virgilii, qui proprio nomine memoriæ et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

3. Præterea, memoria, proprie accipiendo, est præteritorum. Sed intellectus non solum est præsentium, sed etiam futurorum et præteritorum; intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet III de Anima (com. XXII et XXIII). Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum pertinere potest.

4. Præterea, sicut memoria est præteritorum, ita providentia futurorum, secundum Tullium (lib. II de Inventione). Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendo. Ergo eadem ratione et memoria.

Respondeo dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum ut præteritum, est ejus cujus est cognoscere præsens ut præsens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quamdam rationem, ut inquantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo vel particulare hoc; ita etiam intellectus cognoscit præsens et præteritum, non inquantum est nunc et hoc præteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat (lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. I). Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione præteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriæ attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostræ animæ: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (XII de Trinitate, cap. IV et VII), ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in

mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, a diversis diversimode ponitur. Avicenna enim (VI de Naturalibus) ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter teneat notitiam alicujus rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliquæ species conserventur in parte intellectiva ; sed vult quod species actu non consideratæ non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quæ est thesaurus formarum a sensu acceptarum ; vel quantum ad memoriam, quantum ad intellectiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur ; post considerationem vero in eo actu esse desinit : unde, quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de novo fluant in intellectum possibilem ab intellectu agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod si aliquis de novo debet considerare quæ prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio ; quia relicta est in eo quædam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat ; et hæc habilitas est habitus scientiæ in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturæ quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur ; unde magis possunt in eo servari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia agens intelligentia æqualiter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus. Unde, si in intellectu possibili non conservarentur aliquæ species, sed sola habilitas convertendi se ad intellectum agentem, æqualiter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile ; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Præterea, hoc videtur esse expresse contrarium sententiæ Philosophi in III de Anima (com. VI), qui commendat antiquos in hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiæ ; et quod hæc vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur : et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria quæ communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones ; sed hæc non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de me-

moria quæ est præteriti, prout est relatum ad hoc nunc, inquantum est hoc; et sic non est in mente.

Ad tertium dicendum est per idem.

Ad quartum dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem; sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum; et hoc est habitualiter cognoscere; et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quæ, secundum Anselmum (lib. de Similitud., cap. XI), est motor omnium virium.

Ad quintum dicendum, quod mens est ad imaginem, præcipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam. Ipsa autem est sibi præsens, et similiter Deus, antequam aliquæ species a sensibus accipiantur; et mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. XXXIX); quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata: et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viæ indiget phantasmatibus ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de Angelis, quorum intellectus objectum non est phantasma.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in intellectu sit memoria nisi secundum modum qui dictus est; non autem quod proprie.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de præsentibus objectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid præteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis; et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, inquantum de se ipso, qui est præsens sibi, non conservat præteritam cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod inquantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri ; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. LVII, LVIII).

ARTICULUS III. — *Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.* (I part., quæst. LXXVII, art. 7.)

Tertio quæritur, utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia; et videtur quod non. Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoriæ, prout sunt in mente, ponitur esse idem actus, qui est speciem retinere ; hoc enim quod Augustinus memoriæ, Philosophus intellectui possibili attribuit ( III de Anima , com. VI). Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Præterea, accipere aliquid non concernendo aliquam differentiam temporis, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, XIV de Trinit. (cap. XI), memoria est communiter præsentium, præteritorum, et futurorum. Ergo memoria ab intelligentia non distinguitur.

3. Præterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum, XIV de Trinit. (cap. VI et VII). Uno modo prout dicimur intelligere id quod non actu consideramus ; alio modo prout dicimur intelligere id quod actu cogitamus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu ; quod non est potentia, sed operatio alicujus potentiæ ; et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quæ in actu consideramus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet ; quod patet per Augustinum XIV de Trin. (VII a med.), ubi sic dicit : *Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, quia sui meminit, interiorem intelligentiam, qua se intelligit, et interiorem voluntatem, qua se diligit : ubi hæc tria simul semper sunt, sive cogitentur sive non cogitentur ; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere.* Ergo intelligentia a memoria nullo modo distinguitur sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur, quod intelligentia in anima est quædam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et alia secundum quam actu cogitat ; sic etiam intelligentia, qua nos dicimur intelligere non cogitando, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia ; contra. Ejusdem potentiæ est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu ; intelligere autem cogitando, est habere habitum. Ergo ad eam-

dem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando : et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Præterea, in intellectiva parte animæ non invenitur alia potentia nisi cognoscitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem cognoscitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trin. (cap. VIII), quod *secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest*. Sed potest anima conspicere secundum potentias. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed in anima attenditur imago secundum quod hæc tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo hæc tria sunt tres potentiæ distinctæ.

2. Præterea, si ista non sunt tres potentiæ, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima; non enim semper in actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non esset anima ad imaginem Dei; quod est contra Augustinum (IV de Trinitate, cap. III et VI).

3. Item, inter hæc tria invenitur æqualitas, per quam æqualitas divinarum personarum repræsentatur. Sed inter actum vel habitum vel potentiam non invenitur æqualitas; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus; quia unius potentiæ sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (XIV de Trinit., cap. VII a med.) dupliciter assignat imaginem Trinitatis in mente. Primo secundum hæc tria : *mens*, *notitia*, et *amor*, ut patet in IX de Trinitate; secundo quantum ad hæc tria, qua sunt *memoria*, *intelligentia* et *voluntas*. Dicendum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter : uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo secundum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; verbum autem sine actuali cognitione esse non potest; unde secundum hunc modum perfectæ imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memoria, intelligentia, voluntate; prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem; voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc quod dicit in XIV de Trinit. (ubi sup.), sic dicens : *Quia ibi*, scilicet in mente, *verbum esse sine cogitatione non potest* (*cogitamus enim omne*

*quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam) ; in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, quæ istam prolem parentemque conjungit.* Imago vero secundum imperfectam imitationem est quando assignatur secundum habitus et potentias ; et sic assignat imaginem Trinitatis in anima, IX de Trinitate (cap. IV et seq.), quantum ad hæc tria, *mens, notitia, amor;* ut mens nominat potentiam, notitia vero et amor, habitus in ea existentes ; et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem : utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicitur XIV de Trinitate (cap. VII, circa princ.): *Numquid recte possumus dicere: Iste musicus novit quidem musicam licet non eam intelligat, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est, quantum apparet ista sententia.* Et sic secundum hanc assignationem hæc duo, quæ sunt notitia et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent; ut patet per auctoritatem ejusdem in objiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis; ideo etiam perfecta imitatio, quæ est secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter, et velle ; ut per verba Augustini inducta (in arg.) patet. Et sic imago attenditur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia præter intelligentiam : quod sic patet. Potentiæ non diversificantur ex diversitate objectorum nisi diversitas objectorum sit ex his quæ per se accidunt objectis, secundum quod sunt talium potentiarum objecta; unde calidum et frigidum, quæ colorato accidunt, inquantum hujusmodi, non diversificant potentiam visivam: ejusdem enim visivæ potentiæ est videre coloratum, calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda præsentia, præterita, et futura; differentia præsentis et præteriti accidentalis intelligibili est, inquantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria; non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hæc solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quæ fertur ad præsens inquantum est præsens ; unde si debeat ferri in præteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias,

secundum quod una potentia, quæ est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicujus habitualiter : sicut et Augustinus (XII de Trinit., cap. XIV), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta ; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quæ est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

Ad secundum dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

Ad tertium dicendum, quod inter potentiam et actum et habitum potest esse æqualitas, secundum quod comparatur ad unum objectum ; et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis æqualitas, non quidem secundum proprietatem naturæ, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia ; sed secundum quam considerationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas ; nec oportet quod accipiatur unus tantum actus numero, aut unus habitus ; sed habitus et actus in genere.

## ARTICULUS IV. — *Utrum mens cognoscat res materiales.*
(I part., quæst. LXXXIV, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum mens cognoscat res materiales ; et videtur quod non. Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa (ordin. super illud, *Raptum usque ad tertium cœlum*), II Cor., XII, *illa est intellectualis visio quæ illas res continet quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ*. Cum igitur res materiales non possint esse in anima per se ipsas, sed solum per imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ, videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Præterea, Augustinus super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. XXIV, circa princ.) dicit : *Mente intelliguntur quæ nec corpora sunt nec similitudines corporum*. Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo, etc.

3. Præterea, mens, sive intellectus, habet cognoscere quidditates rerum, quia objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. XXVI). Sed quidditas rerum mate-

rialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret omnia quæ quidditatem habent, corpus esse. Ergo, etc.

4. Præterea, cognitio mentis consequitur formam, quæ est principium cognoscendi. Sed formæ intelligibiles quæ sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia: quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum corporalium sunt corporalia accidentia, quæ in mente esse non possunt. Ergo, etc.

6. Præterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiæ. Sed res materiales quæ sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo, etc.

Sed contra, ea quæ ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est. Ergo materialia per mentem cognosci possunt.

Præterea, unusquisque bene judicat quæ cognoscit, et horum est optimus judex, ut dicitur in I Ethic. (cap. I parum a med.). Sed, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. XXIV, in princ.), per mentem ista inferiora judicantur. Ergo hæc inferiora materialia per mentem intelliguntur.

Præterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo et mens materiales (1) res cognoscit.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, et secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quæ est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quæ cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quæ a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formæ quæ sunt in mente nostra, primo et prin-

(1) *Al.* naturales.

cipaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus ; quædam enim sunt quæ nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et hujusmodi : quædam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formæ naturales. Ex cognitione autem formarum quæ nullam sibi materiam determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia ; sed ex cognitione formarum quæ determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam ; et propter hoc dicit Philosophus in I Physic. (com. LXIX), quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam ; et sic per similitudinem formæ ipsa res materialis cognoscitur ; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit simitatem, cognoscit nasum simum. Sed formæ rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formæ et materiæ; unde formæ illæ respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum ; et similiter formæ intellectus angelici, quæ sunt similes formis mentis divinæ, quamvis non sint causa rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem (1) cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quæ sub ipsa comprehenduntur ; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ ; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quæ sunt quasi medium cognoscendi ; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsæ, et non rerum imagines ; quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spirituali, scilicet imaginativa, non accidit. Objecta enim imaginationis et sensus sunt quædam accidentia, ex quibus quædam rei figura vel imago constituitur ; sed objectum intellectus est ipsa rei essentia ; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus visio. Vel dicendum (2), quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam ; sic enim Augustinus, ex cujus verbis (XII super Genes. ad litter.) Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit ; sicut dicitur, quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam ; et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quæ præsentialiter videntur ; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio (3), sensum transcendit ; et ideo ponitur hoc quasi

(1) *Al.* materialem. — (2) *Al.* dicit. — (3) *Al.* imago.

proprium ejus. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quæ per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium; quamvis etiam cognoscere possit materialia, quæ per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. XII in princ.), quod *per mentem etiam ista inferiora dijudicantur, et ea sciuntur quæ neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum.*

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed ejus accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiæ, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequitur quod omnis quidditas sit corporeitas; nisi diceretur, quod quidditati, inquantum quidditas, conveniret esse corporeitatem.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formæ, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cujus est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporearum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

AD SEXTUM dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus ejus, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his.

ARTICULUS V. — *Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.* (I part., quæst. LXXXVI, art. 1.)

Quinto quæritur, utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; et videtur quod sic. Quia sicut singulare habet esse per materiam, ita res dicuntur materiales quæ in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Præterea, nullus recte judicat et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem judicat recte et disponit de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

3. Præterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat

compositionis extrema. Sed hanc compositionem, Socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quæ hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

4. Præterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat objectum actus illius. Sed mens, sive ratio, imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I Ethic. (cap. ult.). Ergo, cum illorum objecta sint singularia, mens singularia cognoscit.

5. Præterea, quicquid potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (V de Consol., prosa. IV a med.). Sed potentiæ sensitivæ, quæ sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Præterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet per Dionysium, XII cap. cœl. Hier. Sed mens Angeli est altior quam mens hominis; et tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

Sed contra: *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*, ut dicit Boetius (super Porph. procem. in prædicabil. non procul a fin.).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanæ fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est materia signata sub determinatis dimensionibus existens, ex hac enim forma individuatur; unde dicit Philosophus in VII Metaph. (com. XXXVII et seqq.), quod *hominis partes sunt materia et forma universaliter, Socratis vero forma hæc et hæc materia*. Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiæ universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiæ signatæ, quæ est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivæ partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam refle-

xionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante (1) ratione particulari, quæ est potentia quædam individualis quæ alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus; cujus major sit universalis, quæ est sententia mentis; minor autem singularis, quæ est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de Anima (com. LVIII et LXXVII). Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quæ respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter et mens divina.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentiones singulares cognoscere, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est (ubi sup.).

Ad quartum dicendum, quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est (ibid.).

Ad quintum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo; et sic intellectus cognoscere potest ea quæ cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis.

Ad sextum dicendum, quod cognitio mentis angelicæ est

(1) *Al.* movente.

universalior quam cognitio mentis humanæ, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; et tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, ut ex dictis (ibid.) patet.

ARTICULUS VI. — *Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat.* (I part., quæst. LXXXIV, art. 6.)

Sexto quæritur, utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat; et videtur quod non. Eorum enim quæ non (1) conveniunt in materia, non potest esse actio et passio, ut patet per Boetium in lib. de duabus Naturis (a med.) et etiam per Philosophum in lib. de Gener. (I, com. XLV et LIII). Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostræ aliqua cognitio imprimatur.

2. Præterea, objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima, (com. XXVI). Sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Præterea, Augustinus dicit, X Confess. (cap. X, circa fin.), loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur : *Ibi, inquam, erant antequam ea didicissem*, scilicet intelligibilia in mente nostra; *sed in memoria non erant*. Ergo videtur quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptæ.

4. Præterea, Augustinus probat, X de Trinit. (in princ.), quod anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quærit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua; ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

5. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XVI, a med.) : *Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quæ ineffabiliter longe est a corporis tarditate.* Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. II, circa fin.), quod mens nostra de rebus corporalibus judicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes acceptæ a sensibus non sunt hujusmodi; et sic idem quod prius.

7. Præterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi inquantum species quæ a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem : non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum : similiter non movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus; alias non differret ab intellectu possibili : simi-

(1) *Al. deest* non.

liter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma jam inhærens subjecto subjectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiæ, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua Metaph. (lib. III, cap. VIII). Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Præterea, agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad litteram (cap. VI circa med.), et per Philosophum in III de Anima (com. XIX). Sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

9. Præterea, Philosophus dicit in VII Physic. (com. XXIX), quod anima in quiescendo fit sciens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo, etc.

Sed contra, sicut dicit Philosophus (lib. I Post., text. XXXIII), et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia, sicut cæcis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus scientiam (1) accipit.

Præterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster. (lib. II, comm. ultim. circa med.) Ergo scientia nostra a sensu oritur.

Præterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in neccessariis. Frustra autem dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ est a materia separata : quæ in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant prædictas formas esse principium generationis et scientiæ, ut Philosophus narrat in I Metaph. (com. VI). Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter

(1) *Al.* etiam.

ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit (lib. IX Metaph., cap. II, IV et V), quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut ista inferiora agentia præparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis : quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas; cujus apparet contrarium manifeste; tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam læso organo phantasiæ impeditur consideratio. Et præterea prædicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse : quæ etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam; sed per conjunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari; et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut et manifeste apparet quod ex his quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. Sed hæc positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur : et ita, si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda judicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa : non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in prædictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; inquantum, scilicet, res quæ sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ, sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis.

Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit, nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili in quem agunt.

Ad secundum dicendum, quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quæ a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus : sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est referen-

dum ad præcognitionem qua particularia in principiis universalibus præcognoscuntur; sic enim verum est quod ea quæ addiscimus, prius in anima nostra erant.

Ad quartum dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, inquantum cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiæ vel visu, vel quocumque alio modo.

Ad quintum dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima se ipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formæ intelligibiles factæ intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum hoc vis imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod præcipue apparet dum imaginamur ea quæ nunquam sensu percepimus.

Ad sextum dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines increatæ veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quæ æternis contemplandis inhæret; quæ quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio ejus posterior; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur;* Rom., I, 20.

Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum; et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

Ad octavum dicendum, quod quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

Ad nonum dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in III de Anima (com. XII), quod intelligere est quoddam pati.

ARTICULUS VII. — *Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, vel solum secundum quod cognoscit æterna.* (I part., quæst. XCIII, art. 8.)

Septimo quæritur, utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna : et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. IV circa princ.), *cum quærimus Trinitatem in anima, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum.* Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea Trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhæret rationibus æternis contemplandis, sed secundum quod inhæret temporalibus agendis.

2. Præterea, imago Trinitatis in anima consideratur inquantum in ea repræsentatur æqualitas personarum, et earum origo. Sed magis æqualitas personarum repræsentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit æterna; cum æterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit. Origo etiam personarum manifestatur in cognitione temporalium, sicut et in cognitione æternorum ; quia utrobique ex mente procedit notitia, et ex notitia amor. Ergo imago Trinitatis non solum, etc.

3. Præterea, similitudo est in potentia diligendi ; sed imago in potentia cognoscendi, sicut habetur II Sentent., XIII (XVI) distinct. Sed mens nostra prius cognoscit materialia quam æterna, cum ex materialibus in æterna perveniat; et perfectius ; cum temporalia comprehendat, non autem æterna. Ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia, etc.

4. Præterea, imago Trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra, art. 1 et 2 hujus quæst., dictum est. Sed potentiæ indifferenter se habent ad omnia objecta ad quæ potentiæ determinantur. Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet objectorum.

5. Præterea, perfectius videtur illud quod in se ipso videtur, quam quod videtur in similitudine. Sed anima videt se ipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viæ. Ergo perfectius cognoscit se ipsam quam Deum ; et ita magis attendenda est imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit se ipsam, quam secundum quod cognoscit Deum ; cum in nobis secundum illud imago Trinitatis inveniatur quod perfectissimum in nostra natura habemus, ut dicit Augustinus (alius Auctor) in lib. de Spiritu et Anima (cap. LXIV).

6. Præterea, secundum hoc personarum æqualitas in mente nostra repræsentatur, quod memoria, intelligentia et voluntas tota invicem se capiunt, ut patet per Augustinum, X de Trinit. (cap. II a med.). Sed ista mutua comprehensio non ostenderet

earum æqualitatem, nisi quantum ad omnia objecta se comprehenderent. Ergo ratione omnium objectorum imago Trinitatis invenitur in potentiis mentis.

7. Præterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas est in potentia diligendi. Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum; unde et duplex ponitur actus caritatis; scilicet dilectio Dei et proximi. Ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

8. Præterea, potentiæ mentis in quibus consistit imago, aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici. Sed potentiæ mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad æterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia; quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiæ regulentur; in æternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo, etc.

9. Præterea, Trinitas increata repræsentatur in imagine mentis, præcipue quantum ad consubstantialitatem et æqualitatem. Sed hæc duo inveniuntur in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur a sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur; multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

10. Præterea, metaphoricæ locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur; quia, secundum Philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per metaphoricas locutiones, quam etiam ab ipsa mente: sicut patet de radio solari per Dionysium, IV cap. de divinis Nominibus. Ergo creaturæ sensibiles aliquæ magis possunt dici ad imaginem quam ipsa mens; et ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

11. Præterea, Boetius dicit in lib. de Trinit. (ante med.), quod formæ quæ sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quæ sunt sine materia. Formæ autem in materia existentes sunt formæ sensibiles. Ergo formæ sensibiles sunt imagines ipsius Dei; et ita mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XXV de Trinit. (cap. III a med.), quod *trinitas quæ in inferiori scientia invenitur, licet ad interiorem hominem jam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda*. Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contemplatur; sic enim a sapientia æternorum distinguitur. Ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Præterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit; in cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut Verbum a Patre; sed magis memoria ab intelligentia; quia ea quæ prius intelleximus, memoramus. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Præterea, Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. IV a med.): *Facta ista distributione mentis*, quæ scilicet dividitur in contemplationem æternorum, et actionem (1) temporalium, *in eo solo quod ad contemplationem pertinet æternorum, non solum trinitas sed etiam est imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, si etiam trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri;* et sic idem quod prius.

Præterea, imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen quælibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur; sed expressissima similitudo, per quam aliquid repræsentatur secundum rationem suæ speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quæ sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatæ secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus; ut patet per Augustinum, XI de Trinit. (cap. II): sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur. Ut ergo cognitionem mentis secundum objecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit se ipsam, et qua cognoscit temporalia. In illa cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatæ neque secundum conformationem, quia res materiales sunt magis Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis conformis; similiter neque secundum analogiam, eo quod res temporalis, quæ sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est ejusdem substantiæ cum mente, sed extraneum a natura ejus; et sic non potest per hoc increatæ Trinitatis consubstantialitas repræsentari. Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit se ipsam, est repræsentatio Trinitatis increatæ secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor. Sic Pater se ipsum dicens, Verbum suum genuit ab æterno, et

(1) *Al.* actionum.

ex utroque procedit Spiritus sanctus. Sed in cognitione ipsa qua mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, inquantum hujusmodi, assimilatur cognito. Major autem est similitudo quæ est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quæ est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua objecta comparatur. Unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit se ipsam; et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter; sed quodam modo secundario et secundum quod cognoscit se ipsam, et præcipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei: ut sic ejus consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quædam Trinitatis, quæ magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus (XI de Trinit., cap. VI) assignat in potentiis sensitivis.

Ad primum ergo dicendum, quod trinitas quædam invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporalium; sed tamen illa trinitas non dicitur imago increatæ Trinitatis, ut patet per ea quæ ibidem Augustinus subjungit.

Ad secundum dicendum, quod æqualitas divinarum personarum magis repræsentatur in cognitione æternorum quam temporalium. Non enim attendenda est æqualitas inter objectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem major sit inæqualitas inter mentem nostram et Deum, quam inter mentem nostram et rem temporalem; tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo, et actualem intelligentiam ejus et amorem, major invenitur æqualitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, et earum intelligentiam et amorem. Ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis; et ita tantum a mente uniuscujusque intelligitur et amatur, quantum menti præsens est; cujus præsentia in mente ipsius memoria est in mente (1); et sic memoriæ quæ de ipso habetur, intelligentia et etiam voluntas sive amor adæquatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis æqualitas in mente non invenitur, nec idem ordo originis; cum ex hoc nostræ memoriæ præsentes sint, quod intellectæ fuerint a nobis; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cujus contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cujus præsentia mens intellectuale lumen percipit, ut intelligere possit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo; tamen hæc est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus; quia

(1) *Num* in mente *hoc loco redundat ?*

minima cognitio quæ de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem quæ de creatura habetur. Nobilitas enim (1) scientiæ ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I de Anima; unde et in IX de Animalibus (lib. I de partibus Animalium, cap. v) Philosophus præponit modicam scientiam quam habemus de cœlestibus rebus, omni scientiæ quam habemus de rebus inferioribus.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis potentiæ se extendant ad omnia sua objecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in I Cœli et Mundi (com. CXVI). Et ideo id quod ad maximam perfectionem pertinet potentiarum mentis, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur ei respectu nobilissimi objecti, quod est Deus.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis mens perfectius se ipsam cognoscat quam Deum; tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior, et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est in corp. art., et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis æqualitas ad imaginem pertineat, quæ in mente nostra invenitur; non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur, respectu quorum aliqua æqualitas invenitur in ipsa; eo quod plura alia ad imaginem requiruntur; unde ratio non sequitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis caritas, quæ imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale objectum, cum ejus principale objectum sit solus Deus; in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

AD OCTAVUM dicendum, quod potentiæ imaginis aliquibus habitibus perficiuntur, secundum etiam quod comparantur ad Deum (2), sicut fide, spe, caritate et sapientia, et aliis hujusmodi. Quamvis enim in ipsis æternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen incidere error nostro intellectui in cognitione eorum; difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur II Metaphys. (com. I).

AD NONUM dicendum, quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensuum essentia; nec etiam invenitur æqualitas, cum quandoque non semper tantum videtur visibile, quantum visibile est.

AD DECIMUM dicendum, quod creaturæ aliquæ irrationales possunt quadam similitudine magis Deo similari quam etiam et rationales, quantum ad causandi efficaciam; sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur et renovantur; ex hoc convenit cum divina bonitate quæ omnia causat, ut dicit Dionysius (cap. VI de div. Nomin.). Tamen secundum proprietates sibi inhærentes magis creatura rationalis Deo est similis quam crea-

(1) *Al.* etiam. — (2) *Al.* in Deum.

tura irrationalis frequentius metaphoricæ locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis; quia ut dicit Dionysius, cap. II cœlestis Hierarchiæ, ea quæ sunt in vilioribus creaturis, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio; translatio enim a creaturis nobilibus falsam æstimationem posset inducere, quod ea quæ metaphorice dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

Ad undecimum dicendum, quod Boetius formæ materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, idest rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

## ARTICULUS VIII. — *Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem.*

Octavo quæritur, utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; et videtur quod per aliquam speciem. Quia, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. XXX), intellectus nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentiæ animæ non potest accipi aliquod phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra se ipsam intelligat.

2. Præterea, ea quæ per sui essentiam videntur, cognoscuntur certissime, et sciuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt; cum quidam dicerent eam esse aerem, quidam ignem, et multa alia inepta de ea sentirent. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod mens per essentiam suam videt se esse; errare tamen potest inquirendo quid sit. — Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas ejus. Si igitur anima videt se per essentiam suam, quilibet sine errore potest scire de anima sua quid est; quod manifeste patet esse falsum.

4. Præterea, anima nostra est forma conjuncta materiæ. Sed omnis hujusmodi forma cognoscitur per abstractionem formæ a materia, et a materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

5. Præterea, intelligere non est actus animæ tantum, sed conjuncti, ut dicitur in I de Anima (com. LXIV). Sed omnis talis actus est communis animæ et corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens se ipsam per essentiam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo, etc.

6. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XV et XVI), quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species. Ergo, etc.

7. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus, et actus per

objecta. Sed essentia animæ non potest cognosci nisi potentiis ejus cognitis; cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et species objectorum suorum cognoscat.

8. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, sic intellectus ad intelligibile. Sed inter sensibile requiritur quædam distantia, ex quo provenit quod oculus se ipsum videre non potest. Ergo et in intellectuali visione requiritur quædam distantia, ut nunquam se per essentiam suam possit intelligere.

9. Præterea, secundum Philosophum in I Poster. (com. VI), non est circulo demonstrare: quia sequeretur quod aliquid per se ipsum notum fieret; et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius se ipso; quod est impossibile. Sed si mens se ipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur, et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius et notius se ipso.

10. Præterea, Dionysius dicit VII, cap. II de divinis Nominibus (ante med.), quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem. Circulus autem, motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima, a se ipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat; et sic non intelligit se per essentiam suam.

11. Præterea, manente causa, manet ejus effectus. Si igitur mens per essentiam suam se videret, propter hoc quod essentia sua sibi est præsens; cum semper sit ei præsens, semper eam videret. Ergo, cum impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret.

12. Præterea, posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animæ invenitur major compositio quam in ejus esse. Sed in anima (1) non est idem quod est in quo est. Ergo nec in ea est idem quo intelligit et quod intelligitur; ergo, etc.

13. Præterea, non potest idem esse forma et formatum respectu ejusdem. Sed intellectus, cum sit quædam potentia animæ, est quasi quædam forma essentiæ ejus. Ergo non potest esse quod essentia animæ sit forma intellectus; ergo, etc.

14. Præterea, anima est quædam substantia per se existens. Formæ autem intelligibiles non sunt per se subsistentes; alias scientia quæ ex hujusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animæ non potest esse ut forma intelligibilis, qua mens se ipsam videt.

15. Præterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur; intelligibilia quæ sunt ejusdem speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intel-

(1) *Al.* Sed anima.

ligit se ipsam et animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per ejus essentiam, cum sibi sit absens. Ergo, etc.

16. Præterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior se ipsa. Cum ergo informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet se ipsam per se ipsam.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus, IX de Trinit. (cap. III, in fin.) : *Mens se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea ; nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat.*

2. Præterea, I Cor., XII, super illud, *Scio hominem, etc.*, Glossa (ordin.) dicit : *Hac visione, quæ dicitur intellectualis, ea cernuntur quæ non sunt corporea nec ullas gerunt formas similes corporum ; velut ipsa mens, et omnis animæ affectio.* Sed, ut in eadem Glossa dicitur, *intellectualis visio eas res cernit quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ.* Ergo mens non cognoscit se ipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

3. Præterea, sicut dicitur in III de Anima (com. XV), in his quæ sunt separata a materia, idem est quod intelligit et quo intelligitur. Sed mens est quædam res immaterialis. Ergo per essentiam suam se (1) intelligit.

4. Præterea, omne id quod est præsens intellectui ut intelligibile, intelligitur ab intellectu. Sed ipsa essentia animæ est præsens intellectui per modum intelligibibilis ; est enim præsens per sui veritatem. Ergo veritas est ratio intelligendi, sicut bonitas est ratio diligendi ; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

5. Præterea, species per quam intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur. Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem, quæ ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

6. Præterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil est aliud animæ similius quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

7. Præterea, illud quod est causa cognoscibilitatis (2) aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per se ipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis : sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II Metaph. Ergo anima se per ipsam solum intelligit.

8. Præterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I de Anima (in princ.) Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a se ipsa.

9. Præterea, omnis species per quam anima nostra intelli-

(1) *Al. deest* se. — (2) *Al.* causabilitatis.

git, est a sensibilibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima potest suam quidditatem vel speciem abstrahere. Ergo anima non cognoscit se ipsam per aliquam similitudinem.

10. Præterea, sicut lux corporalis facit esse omnia visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III de Anima (comm. XVIII). Sed lux corporalis per se ipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui. Ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

11. Præterea, sicut Philosophus dicit in III de Anima (comm. XVIII), intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando non ; sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi se ipsum : nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret ; quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quæstio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, *per essentiam suam*, referatur ad ipsam rem cognitam ; ut illud intelligatur per essentiam cognosci cujus essentia cognoscitur ; illud autem non, cujus essentia non cognoscitur, sed accidentia quædam ejus. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur ; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur ; et hoc modo ad præsens quæritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se.

Ad cujus rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. IV). Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium ; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quæ communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animæ natura ; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo ; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam ; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quæ sunt per se accidentia ejus. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est ; quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere ; sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitæ opera exercere ; unde dicit Philosophus in IX Ethic. (cap. IX inter princ. et med.) : *Sentimus autem quoniam sentimus ; et intelligimus quoniam intelligimus* ; *et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem

percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit : quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere : et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius ; sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus ; sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens : ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

Sed si loquimur de cognitione animæ, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur ; sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet ; scilicet apprehensionem, et judicium de re apprehensa : et ideo cognitio qua natura animæ cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad judicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animæ cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III de Anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles ; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium ; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat ; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem ; sicut et natura materiæ primæ cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva : quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animæ investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis ; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quædam independens (1) a materia ; et ex hoc ad alias proprietates intellectivæ potentiæ cognoscendas processerunt ; et hoc est quod Philosophus dicit in III de Anima (com. XVI), quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia : quod exponens Commentator dicit quod *intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia :*

(1) *Al.* dependens.

quæ quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed hæc intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis potentia. Si vero consideratur cognitio quam de natura animæ habemus quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus; sic notitia animæ habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX de Trinit. (cap. VI, parum a princ.) : hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quæ est menti nostræ impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quæ omnia alia examinanus, secundum ea de omnibus judicantes. Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit (alius Auctor, in lib. de Spiritu et Anima, cap. I), quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit (III de Anima, com. XV); quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quæ scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem prædictam; eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiæ essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum ejus forma, quæ ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de Anima (com. XIX). Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

AD SECUNDUM dicendum, quod nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu, sed error apud multos accidit circa cognitionem naturæ ipsius animæ in specie; et quantum ad hoc, hæc pars objectionum verum concludit.

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis anima materiæ conjungatur ut forma ejus, non tamen materiæ subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non fit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

AD QUINTUM dicendum, quob objectio illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et objectum, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod illud Verbum Philosophi est intelligendum, quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habet habitualiter notitiam de se an sit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quæ est actio situalis, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur per aliquem situm; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum, quod dupliciter aliquid aliquo (1) dicitur cognosci. Uno modo sicut ex cujus cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquis cognosci se ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur; et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso se ipsum cognoscit; et sic anima se ipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.

Ad decimum dicendum, quod circulus quidam in cognitione animæ attenditur, secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animæ cognitio deficiat a cognitione Angeli. Hæc autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo (2) examinat secundum viam judicandi. Unde hoc non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cujus notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cujus cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa ejus essentia intellectui nostro est præsens.

Ad duodecimum dicendum, quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est : esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus ejus quod intelligitur, sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quod est et quo est. Et ideo sicut in anima est aliud quo est et quod est; ita aliud est quo intelligit, id est potentia intellectiva, quæ est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit alia ab eo quod intelligitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectiva potentia est forma ipsius animæ quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subjecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima se

(1) *Al. deest* aliquo. — (2) *Al.* in principio resolvendo.

ipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus in IX de Trinitate (cap. IV) dicit, quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens se ipsam novit.

Ad decimumquintum dicendum, quod illa objectio procedit de notitia animæ qua cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes communicant.

Ad decimumsextum dicendum, quod cum mens intelligit se ipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formæ, inquantum ad se sua actio terminatur qua se ipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit se ipsa simplicior; nisi forte secundum modum intelligendi; inquantum id quo intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio ejus.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut et ex specie habitualiter in mente recepta est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod verbum Glossæ quod dicit, quod *intellectualis visio eas res cernit, etc.*, magis est referendum ad objectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quæ de aliis visionibus dicuntur; dicitur enim in Glossa eadem, quod *per visionem corporalem videntur corpora, per spiritualem vero visionem* (*id est imaginariam*) *similitudines corporum; per intellectualem autem ea quæ neque corpora sunt nec similitudines.* Si enim referatur quantum ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad objectum; et sic etiam, cum dicitur, quod *visio intellectualis eas res continet quæ non habent sui similitudines, quæ non sunt quod ipsæ;* non intelligitur quod visio spiritualis fiat per aliquas species quæ non sunt idem quod res intellectæ; sed quod visio intellectualis non terminetur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis intuetur corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspi-

ciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat; quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animæ simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animæ consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum; non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita; quod est impossibile, ut etiam ibidem Commentator dicit.

Ad quartum dicendum, quod anima est sibi ipsi præsens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit; non autem ut per se ipsam intelligatur, sed ex objecto suo, ut dictum est (in solut. ad 1 argum.).

Ad quintum dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem objecti sui, quæ fit forma ejus secundum quod intelligit actu; unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi se ipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima; eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in III de Anima (com. XIX).

Ad septimum dicendum, quod anima est ratio cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animæ intelligibiles efficiuntur res materiales.

Ad octavum dicendum, quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animæ sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem subjungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa.

Ad nonum dicendum, quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo; sed quia, naturam speciei considerando, quæ a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ, in qua hujusmodi species recipitur; sicut ex forma cognoscitur materia.

Ad decimum dicendum, quod lux corporalis non videtur per essentiam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, et forma quædam dans esse eis actu visibile; ipsa enim lux quæ est in sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem ejus in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo,

sed similitudo ejus; ita non potest esse quod forma lucis quæ est in sole, sit ipsa eadem in oculo; et similiter lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agentem substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis: et secundum hoc semper actu intelligit, sicut aliæ intelligentiæ. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animæ; et secundum hoc dicitur, quod intellectus agens quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte ejus, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis; quod nunquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

ARTICULUS IX. — *Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.* (I part., quæst. LXXXVII, art. 2.)

Nono quæritur, utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; et videtur quod per essentiam suam. II Cor., XII, super illud, *Scio hominem, etc.*, dicit Glossa *: Dilectio non aliter videtur præsens in specie per quam est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum in mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur.* Ergo dilectio, per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem, a mente cernitur; et eadem ratione quilibet alius habitus: ergo, etc.

2. Præterea, Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. VII a med.): *Quid enim tam cognitioni adest quam quod menti adest?* Sed habitus animæ per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

3. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur quæ habitibus subsunt. Ergo ipsi habitus per essentiam maxime cognoscuntur a mente.

4. Præterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fuit in mente. Sed habitus mentis nunquam fuit in sensu. Ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

5. Præterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a

mente magis cognoscitur. Sed habitus est propinquior potentiæ intellectivæ mentis quam actus, et actus quam objectum. Ergo mens magis cognoscit habitum quam actum vel objectum ; et ita habitum cognoscit per essentiam suam, et non per actus vel objecta.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad litteram (cap. XXIV et cap. III in princ.), quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars. Sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. Ergo et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus.

7. Præterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum se habet ad intellectum. Sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem. Ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem ; ergo cognoscit quicquid intellectus cognoscit per essentiam, et non per similitudinem.

8. Præterea, Augustinus dicit, XIII de Trinit. (cap. I circa med.) : *Non sic videtur fides in corde ab eo cujus est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur ; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat. Sed conscientia clamat fidem secundum quod præsentialiter inest ei. Ergo et secundum hoc scitur fides a mente, quod per essentiam suam præsentialiter menti inest.

9. Præterea, forma maxime proportionabilis est ei cujus est forma. Sed habitus in mente existentes sunt quædam formæ mentis. Ergo sunt menti maxime proportionabiles ; ergo nostra mens immediate eos cognoscit per essentiam.

10. Præterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem quæ in ipso est ; non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam ; quia sic esset abire in infinitum. Hoc autem non est nisi quia species ipsæ intellectum formant. Cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

11. Præterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali. Sed visio intellectualis est eorum quæ per suam essentiam videntur. Ergo, etc.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus X Confess. (cap. XXII circa princ.) : *Ecce in memoriæ meæ campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis, et innumerabilium generibus rerum, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per præsentiam, sicut artium, sive per nescio quasdam notiones, sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur, memoria tenet.* Ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui præsentiam ; et eadem ratione habitus virtutum, qui circa hujusmodi affectiones consistunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, XI de Civ. Dei (cap. XXVII circa

fin.) : *Habemus alium sensum interioris hominis, sensu isto,* scilicet corporali *præstantiorem, quo justa et injusta sentimus; justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem.* Justa autem et injusta appellat habitus virtutum et vitiorum. Ergo habitus virtutum per speciem, non per essentiam, cognoscuntur.

3. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod præsentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt præsentialiter in intellectu, sed in affectu. Ergo, etc.

4. Præterea, visio intellectualis est præstantior quam corporalis. Ergo est cum majore discretione. Sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quæ per ipsam videtur. Ergo et habitus qui per visionem intellectualem videntur, non videntur a mente per essentiam, sed per aliquas alias species.

5. Præterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut probat Augustinus in lib. de Trin. (X in princ., et lib. VIII, cap. IV). Sed habitus animæ appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent. Ergo habitus illi cognoscuntur ab eis. Non autem per essentiam suam, cum eos non habeant. Ergo per sui speciem.

6. Præterea, Hugo de Sancto-Victore (in tract. cognit. theol. de Ver. div. efficacia, a med.) distinguit in homine triplicem oculum, scilicet rationis, intelligentiæ et carnis. Oculus intelligentiæ est quo Deus inspicitur, et hunc dicit erutum post peccatum ; oculus carnis quo ista temporalia videntur, et hic post peccatum integer mansit ; oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur, et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus. Sed omne quod videtur tantum in parte, non per essentiam cognoscitur. Ergo, etc.

7. Præterea, multo est Deus præsentior menti per essentiam suam quam habitus, cum ipse sit cuilibet rei intimus. Sed præsentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. Ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamvis sint præsentes.

8. Præterea, ad hoc quod intellectus, qui est potentia intelligens, actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum : et id est quod intellectus intelligit actu. Sed habitus essentiæ, inquantum est præsens menti, non reducit intellectum de potentia in actum ; quia sic oporteret, quamdiu res sunt præsentes in anima, quod actu intelligerentur. Ergo habituum essentia non est id in quo habitus intelliguntur.

Respondeo dicendum, quod sicut animæ, ita et habitus est duplex cognitio : una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hæ tamen duæ cognitiones circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum, præ-

supponit notitiam qua cognoscit quid est habitus ille : non enim possum scire me habere caritatem, nisi sciam quid est caritas. Sed ex parte animæ non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cujus diversitatis est hæc ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus ; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est ; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas ; unde perceptis actibus animæ, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus ; non tamen ex hoc natura animæ scitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quia sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere ; scilicet apprehensionem et judicium. Secundum apprehensionem quidem oportet quod eorum notitia ex objectis et actibus capiatur ; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cujuslibet potentiæ animæ virtus est determinata ad objectum suum ; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest nisi per quamdam reditionem ; sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem ; sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viæ hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de Anima (com. XXXIX) : non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, ut visus cognoscit colores ; sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quæ per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum ; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur. Judicium autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius. Cujuslibet autem habitus mensura quædam est id ad quod habitus ordinatur : quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu ; sicut cum videmus utilitatem grammaticæ vel medicinæ, vel audimus eam ab aliis ; et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina : quandoque vero est naturali cognitioni inditum ; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat : quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et

hujusmodi infusis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde judicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod in creatura consulimus veritatem.

In cognitione vero quo cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda; scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; unde etiam Philosophus dicit in II Ethic. (cap. III in princ.), quod signum oportet accipere habituum supervenientem delectationem. Sed quantum ad habitualem cognitionem, habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei quæ habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi, ad actualiter percipiendum habitus in se esse; inquantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivæ partis et affectivæ : habitus enim cum cognoscitivæ partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur; quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit : sed habitus affectivæ partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi; non tamen cognitionis qua percipitur.

Et sic patet quod habitus cognitivæ, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suæ cognitionis; habitus autem affectivæ partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed ejus unde cognitio accipitur; et ideo Augustinus dicit in X Confessionum (cap. x), quod artes cognoscuntur per sui præsentiam; sed affectiones animæ per quasdam notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Glossæ est referendum ad objectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi; quasi, scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam ejus similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

Ad secundum dicendum, quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quæ extra ipsam sunt, est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum quæ in ipsa sunt actualem cognitionem devenire potest ex his quæ penes se habet, quamvis etiam per aliqua cognoscantur.

Ad tertium dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognitio alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum; et sic non est causa

cognitorum quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa æquivoca, quæ eamdem nominationem non recipit, sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba; sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, inquantum hujusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quæ per habitum cognoscuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam ejus speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quæ per habitum cognoscuntur; et in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis habitus sit propinquior potentiæ quam actus, tamen actus est propinquior objecto; qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principii cognoscendi; et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus; sed habitus est magis cognitionis principium.

Ad sextum dicendum, quod ars est habitus intellectivæ partis, et quantum ad habitualem notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui essentiam.

Ad septimum dicendum, quod motus vel operatio cognitivæ partis perficitur in ipsa mente; et ideo oportet, ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente; maxime si per essentiam suam non conjungatur menti ut cognitionis objectum. Sed motus vel operatio affectivæ partis incipit ab anima, et terminatur ad res; et ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

Ad octavum dicendum, quod fides est habitus intellectivæ partis; unde ex hoc ipso quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

Ad nonum dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subjectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut objectum ad potentiam:

Ad decimum dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum cujus est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum est ex his quæ in præcedenti quæstione, in corp. art., dicta sunt.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod in illa auctoritate Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum unus est eorum quæ sunt extra animam, et de quibus cognitionem habere non possumus ex his quæ in nobis sunt; sed oportet, ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel simili-

tudines in nobis fiant. Alius est eorum quæ sunt in parte intellectiva; quam quidem per sui præsentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quæ sunt intelligendi principia, cognoscuntur; et ideo dicit, quod artes per sui præsentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quæ pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu; et ideo non per sui præsentiam, quæ in affectu, sed per ejus notitiam vel rationem, quæ est in intellectu, cognoscuntur sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivæ partis per sui præsentiam sint quoddam remotum principium cognitionis, inquantum eliciunt actus in quibus intellectus eos cognoscit; ut sic etiam possit dici quodammodo, quod per sui præsentiam cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod species illa per quam justitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa justitiæ, per cujus privationem injustitia (1) cognoscitur. Hæc autem species vel ratio non est aliquid a justitia abstractum; sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum; sicut nec calefacere est caloris, sed ignis per calorem. Nec istæ duæ partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandæ in anima ut situaliter distinctæ, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum: et ideo illud quod est in affectu, est etiam præsens animæ intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

Ad quartum dicendum, quod distinctio quæ pertinet ad cognitionis perfectionem, non est distinctio qua distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur; quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est distinctio quia id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

Ad quintum dicendum, quod a non habentibus habitus mentis, habitus ipsi cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quod sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per præsentiam, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora; et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quæ sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus per essentiam intelliguntur, ut dictum est, in corp. art.

(1) *Al.* justitia.

Ad septimum dicendum, quod quamvis Deus sit magis præsens menti nostræ quam habitus, tamen ex objectis quæ naturaliter cognoscimus, non ita perfecte essentiam divinam videre possumus, sicut essentiam habituum ; quia habitus sunt proportionati ipsis objectis et actibus, et sunt proxima eorum principia ; quod de Deo dici non potest.

Ad octavum dicendum, quod quamvis præsentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum ; facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

## ARTICULUS X. — *Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.*

Decimo quæritur, utrum aliquis possit scire se habere caritatem ; et videtur quod sic. Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit. Ergo, etc.

2. Præterea, caritas in actibus suis præcipue delectationem causat. Sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. iii). Ergo, etc.

3. Præterea, Augustinus, VIII de Trinit. (cap. viii), dicit : *Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit*. Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit. Ergo, etc.

4. Præterea, vehementior est inclinatio caritatis quam cujuslibet alterius virtutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum ; habenti enim habitum justitiæ difficile est agere injusta, facere vero justa facile, ut dicitur in V Ethic. ; et hanc facilitatem quilibet in se percipere potest. Ergo, etc.

5. Præterea, Philosophus dicit in II Poster. (com. vii), quod *impossibile est nos habere nobilissimos habitus, et nos lateant*. Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

6. Præterea, gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent ; et similiter dicendum est de caritate.

7. Præterea, unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere eam.

8. Præterea, secundum Augustinum in I de Trinit. (X, cap. i et ii), nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem. Ergo, etc.

9. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. vi parum ante med.), quod virtus est certior omni arte. Sed aliquis habens artem, scit se habere eam. Ergo et quando habet virtutem ; et sic quando habet caritatem, quæ est maxima virtutum.

Sed contra, Eccle., IX, 1 : *Nemo scit utrum dignus sit odio vel amore*. Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore divino; Prov., VIII, 17 : *Ego diligentes me diligo*. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest certitudinaliter scire quando Deus veniat ad habitandum in eo; Job, IX, 11 : *Si venerit ad me, non videbo eum*. Sed per caritatem Deus inhabitat hominem; Jo., IV, 16 : *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere; utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, et mala efficaciter detestari; et per alia quæ caritas in homine facit; sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur. Cujus ratio est, quia, sicut ex prædicta quæstione, art. præced., apparet, cognitio qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, præsupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid autem est aliquis habitus, sciri non potest nisi de eo sumatur judicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia ejus objectum et finis est Deus, summa bonitas, cui caritas nos conjungit; unde non potest aliquis scire, ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrumque cognoscitur; et sic etiam per essentiam suam est cognitionis principium, licet remotum; non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur; quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quæ in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam; quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio; non tamen certissime novit eam esse caritatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis inclinatio qua caritas inclinat ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis; nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere, nisi sciat illud perfecte ad quod habitus ille ordinatur, per quod de habitu judicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur de habi-

tibus intellectivæ partis, qui, cum sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire; cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod in his quæ metaphorice dicuntur, non est accipere similitudinem quantum ad omnia; unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitæ, sicut lux cœlestium corporum est quoddam initium corporalis vitæ in his inferioribus, ut Dionysius dicit (cap. v de div. Nomin. inter med. et fin.); et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

Ad septimum dicendum, quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter; quia per hoc magis sollicitudo et humilitas (1) conservatur. Quod autem dicitur, quod unctio (2) docet de omnibus necessariis ad salutem, intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

Ad octavum dicendum, quod habere caritatem potest intelligi dupliciter : uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut cum dicitur : Verum est aliquem caritatem habere. In vi autem nominis, cum de hoc dicto, caritatem habere vel per hoc dictum significari aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere vel dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cujus conditiones sunt bonum et malum; cum dicitur, Ego diligo, vel volo me habere caritatem; hoc quod dicitur me habere caritatem, sumitur in vi cujusdam nominis, ac si diceretur, Volo hoc quod est me habere caritatem; et hoc nihil prohibet esse cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem, etiam si eam non habeo; unde et non habens caritatem appetit se caritatem habere : non tamen sequitur quod aliquis sciat se habere caritatem, secundum quod hoc in vi orationis sumitur, idest, quod habeat caritatem.

Ad nonum dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis; virtus enim, ut dicit Tullius (lib. II de Inventione), inclinat ad unum per modum cujusdam naturæ; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc modum dicitur quod virtus est certior arte; non ut certius aliquis in se percipiat virtutem quam artem.

(1) *Al.* habitualitas. — (2) *Al.* et unctio.

**ARTICULUS XI.** — *Utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam.* (I part., quæst. XII, art. 2.)

Undecimo quæritur, utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam; et videtur quod sic. Quia Num., XI, 8, dicitur de Moyse : *Ore ad os loquor ei : palam et non per ænigmata videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo, etc.

2. Præterea, super illud Exod., XXXIII : *Non videbit me homo et vivet,* dicit Glossa Gregorii, quod *quibusdam in hac carne viventibus, sed inæstimabili virtute crescentibus, contemplationis acumine potest æterni Dei claritas videri.* Claritas autem Dei est ejus essentia, ut in eadem Glossa (ibid.) dicitur. Ergo, etc.

3. Præterea, Christus habebat intellectum ejusdem naturæ sicut nos habemus. Sed status viæ non impediebat intellectum quin Deum per essentiam videre posset. Ergo nec nos.

4. Præterea, Deus, in statu viæ, intellectuali visione cognoscitur; unde Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed intellectualis visio est per quam res in se ipsis videntur, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XI et XXIV). Ergo, etc.

5. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXVII), quod anima nostra quodammodo est omnia; quia sensus est quodammodo omnia sensibilia, et intellectus omnia intelligibilia. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Igitur intellectus noster secundum statum viæ, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest; sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

6. Præterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas. Sed divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis immediate diligi in statu viæ. Ergo veritas essentiæ ejus potest immediate in statu viæ videri.

7. Præterera, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat. Si ergo in statu viæ videri non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen : quod quidem est duplex, culpæ et creaturæ. Culpæ quidem velamen in statu innocentiæ non erat; et nunc etiam a Sanctis removetur, II Corinth., III, 18 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur.* Creaturæ vero velamen, ut videtur, divinæ essentiæ visionem impedire non potest : quia Deus est interior menti nostræ quam aliqua creatura. Ergo in statu viæ Deum per essentiam videt mens nostra.

8. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus est in mente nostra per essentiam. Cum igitur modus mentis nostræ sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente ut intelligibilis : ergo, etc.

9. Præterea, Cassiodorus dicit : *Claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanæ intelligit.* Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viæ videri potest essentia divina, quæ est inaccessibilis claritas.

10. Præterea, sicut ens quod de omnibus prædicatur, est primum in communitate ; ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus in statu viæ. Ergo et ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viæ cognoscere possumus.

11. Præterea, ad visionem requiritur videns, et visum, et intentio. Sed hæc tria in mente nostra inveniuntur respectu essentiæ divinæ ; ipsa enim mens nostra naturaliter est essentiæ divinæ visiva, utpote ad hoc facta ; essentia etiam divina adest principaliter menti nostræ ; intentio etiam non deficit ; quia quandocumque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum creatura sit Dei similitudo. Ergo, etc.

12. Præterea, Augustinus dicit, XII Confess. (cap. XXV, parum a med.) : *Ambo videmus esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, quæso, videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me ; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viæ essentiam divinam videmus.

13. Præterea, veritas inquantum hujusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Hæc autem est essentia divina. Ergo, etc.

14. Præterea, Genes., XXXII, 30, dicitur : *Vidi Dominum facie ad faciem. Facies Dei forma est, in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*, sicut ex quadam Glossa (ordin. ibi) habetur. Sed forma (1) est divina essentia. Ergo Jacob in statu viæ Deum per essentiam vidit.

Sed contra, I Timoth., ult., 16 : *Lucem habitat inacessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest.*

Præterea, Exod., XXXIII, 20 : *Non videbit me homo et vivet.* Glossa (ordin.) Gregorii : *In hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines, et videri non potuit per incircumscriptum lumen æternitatis.* Hoc autem lumen est divina essentia. Ergo, etc.

Præterea, intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. XXII et XXIII). Sed essentia divina (2) excedit continuum omne et tempus. Ergo, etc.

Præterea, plus distat essentia divina a dono ejus quam actus primus ab actu secundo. Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiæ in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sen-

(1) *Al.* si forma. — (2) *Al. deest* divina.

sus, quæ sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore, etiam prout est actus corporis primus. Sed hoc non est quamdiu homo in statu viæ existit. Ergo per essentiam nullus in statu viæ Deum videre potest.

Respondeo dicendum, quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius actionis principium sit in operante; sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius vel motus, sit a principio extrinseco; sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute divina; ut illuminatio cæci, suscitatio mortui, et hujusmodi. Menti igitur nostræ in statu viæ non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III de Anima (com. LIX); unde omne quod intelligit secundum statum viæ, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species hujusmodi sufficiens est ad repræsentandam divinam essentiam, vel etiam cujuscumque alterius essentiæ separatæ; cum quidditates rerum sensibilium quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractæ, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium creatarum, et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes; non autem essentia divina, quæ omne genus excedit, et est extra omne genus; ut sic nulla species creata possit inveniri sufficiens ad eam repræsentandam. Unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur; sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viæ, qui est gloria; et sic non est in via. Sicut autem divinæ omnipotentiæ subjecta sunt corpora, ita et mentes; unde, sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinæ essentiæ uniatur in statu viæ, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo

Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam; unde et rapi (1) dicuntur, quasi vi superioris naturæ abstracti ab eo quod eis secundum naturam competebat.

Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu viæ Deum per essentiam videt; et si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata; non tamen sunt totaliter in statu viæ, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis vitæ utimur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, XII super Genes. ad litteram (cap. XXVII) et ad Paulinam de videndo Deum (epist. CXLVII olim CXII cap., XIII), ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut et de Paulo dicitur II Corinth., XII: ut in hoc Judæorum legifer, et doctor gentium æquarentur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant; unde subjungit: *Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur.*

Ad tertium dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor; quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo; unde in ejus potestate erant omnia quæ ad humanam naturam spectabant, ut unaquæque vis animæ et corporis afficeretur (2) secundum quod ipse disponebat; unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat; et sic intellectus ejus, luce gloriæ illustratus, Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloria non derivaretur; et sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dici non potest, quibus ex superioribus viribus redundat de necessitate aliquid in inferiores; et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

Ad quartum dicendum, quod intellectuali visione in statu viæ Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est; et quantum ad hoc ejus essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quæstionibus patet.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viæ divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

Ad sextum dicendum, quod nos possumus diligere Deum immediate nullo alio prædilecto; quamvis quandoque ex aliquorum visibilium amore in invisibilia rapiamur; non autem

(1) *Al.* et capi. — (2) *Al.* efficeretur.

possumus in viæ statu Deum immediate cognoscere nullo alio præcognito. Cujus ratio est, quia cum affectus ad intellectum sequatur; ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quæ intellectus transivit.

Ad septimum dicendum, quod quamvis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriæ sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriæ non illustretur; ipsa enim carentia gloriæ erit divinæ visionis impedimentum.

Ad octavum dicendum, quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse; unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis; sed ut dans esse, sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturæ dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium modum ejus.

Ad nonum dicendum, quod duplex est sanitas mentis; una qua sanatur a culpa per gratiam fidei; et hæc sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem in speculo et in ænigmate: alia est ab omni culpa et pœna et miseria; quæ est per gloriam; et hæc sanitas facit videre Deum facie ad faciem; quæ duæ visiones distinguuntur, I Corinth., XIII, 12, ubi dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad decimum dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viæ, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis divina essentia sit præsens intellectui nostro, non est tamen ei conjuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriæ non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam prædicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas, et visibilis præsentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura inveniatur

aliqua Creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam ut est similitudo Creatoris. Unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

Ad decimumsecundum dicendum, quod, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psal. xi : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum,* ab una increata veritate multæ creatæ veritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab una facie multæ facies resultant in speculis diversis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per ejus similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo judicamus ; ut cum per principia per se nota judicamus de conclusionibus. Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod summa veritas, quantum est in se, est summe cognoscibilis ; sed ex parte nostra contingit quod est minus cognoscibilis nobis, sicut patet per Philosophum, II Metaph. (com. i).

Ad decimumquartum dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in Glossa. Uno modo ut intelligatur de visione imaginaria ; unde dicit interlinearis : *Vidi Dominum facie ad faciem : non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus ei locutus est.* Alio modo exponitur in Glossa Gregorii de visione intellectuali, qua Sancti divinam veritatem in contemplatione intuentur; non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius : *Veritatem sentiendo vidit ; quia quanta est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe æstimat, quanto appropinquat ; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret.* Et post pauca subjungit : *Hæc ipsa per contemplationem facta, non solida et permanens visio, sed quasi quædam visionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.*

## ARTICULUS XII. — *Utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse.*

Duodecimo quæritur, utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse ; et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus (lib. I, cap. i et iii). Ergo, etc.

2. Præterea, Deus est quo majus cogitari non potest, ut Anselmus dicit (in Proslogio, cap. ii circa princ.). Sed illud quod potest cogitari non esse est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. Præterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse; quia si potest non esse, sequitur eam esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo nullus potest cogitare Deum non esse.

4. Præterea, Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se prædicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

5. Præterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit (III de Consol., prosa II). Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis conceptio est Deum esse ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, veritas prima præcellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse ; sicut veritas propositionis hujus, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quæ Deus est.

7. Præterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest cogitare se non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non posse.

8. Præterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin veritas semper fuerit. Sed Deus est veritas. Ergo, etc.

9. Sed dicendum, quod in processu est fallacia secundum quid et simpliciter ; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquam veritatem simpliciter, sed tantum secundum quid ; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. — Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter ; sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter ; et sic simpliciter erit verum dicere veritatem esse.

10. Præterea, nomen Dei proprium est *Qui est*, ut patet Exod., III. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec potest cogitari Deum non esse.

1. Sed contra est quod dicitur in Psalm. XIII : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.*

2. Sed dicendum, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum ; sed actu potest cogitari non esse. — Sed contra, de his quæ naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium æstimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium hujus quod est Deum esse, potest æstimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.

3. Item, illa quæ sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas ; statim enim cognitis terminis

cognoscuntur, ut dicitur I Posterior. (com. vi ante med.). Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum ejus; Rom., i, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo Deum esse, non potest esse per se notum.

4. Præterea, non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in præsenti statu non possumus cognoscere quid est. Ergo ejus esse non est nobis notum; ergo nec Deum esse, est per se notum.

5. Præterea, Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Sed cui ratio contradicit, non est per se notum. Ergo, etc.

6. Præterea, nihil est homini certius sua fide, ut dicit Augustinus. Sed de his quæ sunt fidei, dubitatio potest oriri, et de quibuslibet aliis; et sic potest cogitari Deum non esse.

7. Præterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinitate (I, cap. ii circa princip.), quod *summum bonum purgatissimis mentibus cernitur*. Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo, etc.

9. Præterea, inter quæcumque distinguit ratio, unum potest sine altero cogitari; sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo quod cogitemus eum esse bonum, ut dicit Boetius de Hebdom. (lib. *An omne quod est, bonum sit,* inter medium et fin.). Sed in Deo differunt ratione esse et essentia. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, idem est Deo esse Deum quod esse justum. Sed multi opinantur Deum non esse justum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec est per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse.

Alii dixerunt, ut Avicenna (I Metaph. non remote a princ.) quod Deum esse, non est per se notum, sed per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, intantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert cogitare interius.

Prima opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irrefragabilibus etiam a philo-

sophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivolæ inducantur. Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut prædicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc quod prædicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur prædicatum; et inde est quod quædam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum majus est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante; et secundum hoc Boetius in lib. de Hebdom. (a princ.) dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent quæ restant, inter se. Alia est doctorum tantum, ut incorporalia in loco non esse; quæ non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturæ ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creaturæ esse est aliud ab ejus quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boetius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo per se et secundum se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul veræ.

Quia igitur utraque pars quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non esset per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quæ sunt in se notissima. Unde

hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo majus cogitari non possit.

Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat; vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc nobis esset per se notum, quod Deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide.

Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia; et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine; et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi inquantum in eo similitudo summi boni invenitur; unde ex hoc non potest haberi quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quæ sunt minus nota in se, nota sunt magis quoad nos, secundum Philosophum (I Physic., com. II).

Ad septimum dicendum quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut hæc duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul (1) in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad octavum dicendum, quod illud quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando dicitur hoc fuisse futurum. Sed si ponamus, per impossibile, aliquando nihil fuisse, tunc, tali positione facta, nihil est verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod veritas tunc fuerit nisi materialiter et secundum quid.

Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reducatur ad verum vel veritatem simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

(1) *Al.* totum simul.

Ad decimum dicendum, quod quamvis nomen Dei sit *Qui est*, non tamen hoc est per se notum nobis ; unde ratio non sequitur.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Anselmus in Prosl. (cap. ii, iii et iv) ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde, *Non est Deus*, inquantum hæc verba cogitavit ; non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

Ad secundum dicendum, quod eodem modo quoad habitum et actum est per se notum, et non per se notum (1).

Ad tertium dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostræ, quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus ; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

Ad quintum dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed præcedens articulum fidei ; nisi cum hoc quod est Deum esse, aliquid aliud cointelligatur ; utpote quod habet unitatem essentiæ cum trinitate personarum, et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod illa quæ sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhæsionis ; nulli enim credens firmius adhæret quam his quæ per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat ; quod enim credens assentiat his quæ credit, non provenit ex hoc quod intellectus ejus sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum ; sed ex voluntate, quæ inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his quæ sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

Ad septimum dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse ; sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est ; quod quidem in statu viæ cognoscere non possumus, nisi inquantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est ; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini communiter inducta.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod ea quæ sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim Deus cogitari possit sine hoc quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus ; unde, licet in Deo distinguantur quod est et esse, ratione, non tamen sequitur quod possit cogitari non esse.

(1) *Al.* et tamen per se notum.

Ad decimum dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu justitiæ, sed etiam in aliis suis effectibus; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur ut justus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus ejus effectus cognoscatur; cum ejus effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

ARTICULUS XIII. — *Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.*

Tertiodecimo quæritur, utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum; et videtur quod sic, per id quod dicitur Roman., I: *Invisibilia Dei, etc.*, Glossa (interlin.): *Invisibilia refertur ad personam Patris; sempiterna virtus ad personam Filii; divinitas ad personam Spiritus sancti.* Ergo, etc.

2. Præterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima, et totius potentiæ origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est generativa. Ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generativa. Sed, ipsa posita in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum. Ergo naturali cognitione possumus cognoscere distinctionem personarum. Quod autem potentia generativa sit potentia prima, sic probatur. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere; quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere, secundum modum intelligendi, prius est quam velle et agere. Ergo intellectiva potentia est prima potentiarum. Sed potentia intellectiva est potentia generativa; quia omnis intellectus gignit sui notitiam in se ipso. Ergo, etc.

3. Item, omne æquivocum reducitur ad univocum, sicut multitudo ad unitatem. Sed processio creaturæ a Deo est processio æquivoca, cum creaturæ non conveniant cum Deo in nomine et ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem præexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat: qua posita, sequitur processio personarum in divinis.

4. Item, dicit quædam Glossa super Apocal., quod nulla secta fuit quæ circa personam Patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam Patris, si poneretur Filium non habere. Ergo et secta Philosophorum, qui naturali cognitione Deum cognoverunt, posuerunt Patrem et Filium in divinis.

5. Præterea, sicut dicit Boetius in Arithmetica sua, omnem inæqualitatem præcedit æqualitas. Sed inter creatorem et creaturam est inæqualitas. Ergo ante hanc inæqualitatem oportet in Deo æqualitatem ponere. Sed non potest ibi esse æqualitas nisi sit ibi distinctio: quia nihil sibi est æquale, sicut nec simile;

sicut dicit Hilarius (III de Trin., non multum remote a fin.). Ergo, etc.

6. Item, naturalis ratio ad hoc pervenit, quod in Deo est summa jucunditas. Sed nullius boni est summa jucunditas sine consortio, ut Boetius dicit. Ergo, etc.

7. Præterea, naturalis ratio in Creatorem pervenit ex similitudine creaturæ. Sed in creatura invenitur similitudo Creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo, etc.

8. Præterea, philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem. Sed aliqui philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis; unde in I Cœli et Mundi (com. II) dicitur: *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosmetispsos magnificare Creatorem, etc.*

9. Item Augustinus narrat, X de Civit. Dei (cap. XIV, parum a princ.), quod Porphyrius philosophus posuit Deum Patrem, et Filium ab eo genitum; et in lib. Confess. (VII, cap. IX, parum a princ.), dicit, quod in libris quibusdam Platonis invenit hoc quod scriptum est in principio Evangelii Joannis: *In principio erat Verbum*, usque *Verbum caro factum est* exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum.

10. Præterea, naturali etiam ratione philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad aliquid dicere in divinis sequitur Verbi emissio, et personarum distinctio. Ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

Sed contra est quod dicitur Hebr., XI, 1: *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Ea vero quæ naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Sed Trinitas ad articulos fidei pertinet. Ergo, etc.

Item, Gregorius (homil. XXVI in Evangel. in princ.): *Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum.* Sed in fide Trinitatis præcipue meritum consistit. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur: uno modo quantum ad propria, quibus distinguuntur personæ; et his cognitis, vere Trinitas personarum cognoscitur in divinis: alio modo per essentialia, quæ personis appropriantur, sicut potentia Patri, etc. Sed per talia Trinitatis perfecte cognosci non potest; quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed Trinitate supposita, hujusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Hæc autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt; propria vero personarum nequaquam. Cujus ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se ejus instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest ædificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilia instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, III de Anima, sunt

in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quæ se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, ut patet per Philosophum, II Poster. (commen. ult. circa med.). Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad propria Personarum, sicut ex effectibus devenitur ad causas : quia omne illud quod in divinis causalitatem habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem Personarum sunt relationes, quibus Personæ non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali cognitione in propria Personarum devenire non possumus.

Ad primum ergo dicendum, quod expositio illa Glossæ sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.

Ad secundum dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione considerari potest ; non autem hanc potentiam intellectivam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distinctum.

Ad tertium dicendum, quod omnis multitudo supponit aliquam unitatem, et æquivocatio omnis univocationem ; non tamen omnis æquivoca generatio præsupponit generationem univocam ; immo e converso, sequendo naturalem rationem ; causæ enim æquivocæ sunt per se causæ speciei, unde in totam speciem causalitatem habent ; causæ vero univocæ non sunt causa speciei per se, sed in hoc vel illo ; unde causa univoca non habet causalitatem respectu totius speciei ; alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest : et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa intelligitur de sectis hæreticorum, qui ex Ecclesia prodierunt ; unde in eis non includuntur sectæ Gentilium.

Ad quintum dicendum, quod non supposita personarum distinctione, est ponere æqualitatem in divinis, secundum quod ejus bonitatem suæ sapientiæ æqualem esse dicimus. Vel dicendum, quod in æqualitate duo considerantur ; scilicet æqualitatis causa, et æqualitatis supposita. Causa æqualitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Unde hoc modo ex parte ista, æqualitas inæqualitatem præcedit, sicut unitas numerum. Sed supposita æqualitatis sunt multa ; et hæc non præsupponuntur ad supposita inæqualitatis ; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem præcedere ; quia in dualitate primo invenitur æqualitas, inter unitatem vero et dualitatem inæqualitas.

Ad sextum dicendum, quod verbum Boetii est intelligendum de illis quæ non habent in se perfectam bonitatem, sed unum in-

diget alterius adminiculo; unde jucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem jucunditatis; unde ad ejus jucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

Ad septimum dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia Personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quæ in creaturis inveniuntur distincta, in Creatore sine distinctione inveniuntur.

Ad octavum dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere trinarium numerum in Deo; sed vult ostendere perfectionem trinarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum trinarium observabant.

Ad nonum dicendum, quod verba illa philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

Ad decimum dicendum, quod philosophi ratione naturali nunquam considerarunt Deum dicere (1) secundum quod dicere habet distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

# QUÆSTIO XI

## DE MAGISTRO

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; 2° utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; 3° utrum homo ab Angelo doceri possit; 4° utrum docere sit actus vitæ activæ vel contemplativæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel Deus solus.* (I part., quæst. cxvii, art. 1.)

Quæstio est de magistro: et primo quæritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat. Matth., xxiii, 8: *Unus est magister vester;* et præcedit: *Nolite vocari rabbi;* super quo Glossa (interlin.): *ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis.* Ergo magistrum esse vel docere, solius Dei esse videtur.

2. Præterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quærente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augus-

(1) *Al.* cum dicere.

tinus dicit in lib. de Magistro (cap. III declinando ad fin.) : et probat ; eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat ; utrum quantum ab substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum ; quia rerum cognitio potior est quam signorum ; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem ; effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Præterea, si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem ; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit ; ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt ; qui enim nescit hanc rem quæ est lapis, non potest scire quid hoc nomen *lapis* significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Præterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientiæ subjectum est intellectus ; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Præterea, si scientia in uno causatur ab alio ; aud scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine uno ab alio causatur ; ergo unus homo in alio scientiam causat ; quod est impossibile. Si autem inerat ; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit ; aut inerat secundum rationem seminalem ; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum deduci possunt, sed a Deo solo naturæ inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Præterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiæ de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Præterea, Rom., X, super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.) : *Licet Deus intus doceat, præco tamen exterius annuntiat.* Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Magistro : *Solus Deus cathedram habet in cœlis, qui veritatem docet interius ; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem.* Agricola autem non est factor arboris, sed cultor.

Ergo nec homo potest dici dator scientiæ, sed ad scientiam dispositor.

9. Præterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat; cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit *qui illuminat omnen hominem venientem in hunc mundum;* Joan., I, 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Præterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. LXXXIII Quæstionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat.*

11. Præterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima; cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines : sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, prosa v, in princ.), quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Præterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quæ proponit : quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Præterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest : quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum hujusmodi formæ simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Præterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (lib. I de liber. Arb., cap. XVII). Scientia autem, quædam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Præterea, sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa, Isa., XLIII, 25 : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Præterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cujus locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem ; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret : certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quæ ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quæ interius loquitur, quæ est Deus.

18. Præterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quæ ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quæ magister proponit : non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur II Timoth., I, 11 : *In quo positus sum ego prædicator et magister*. Ergo homo potest esse et dici magister.

Præterea, II Timoth., III, 14 : *Tu vero permane in his quæ didicisti, et credita sunt tibi*. Glossa (interlin.): *a me tamquam a vero doctore ;* et sic idem quod prius.

Præterea, Matth., XXIII, 8 et 9, simul dicitur : *Unus est magister vester, et unus est pater vester*. Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excluditquin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo possit dici magister.

Præterea, Roman., X, 15, super illud : *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem !* dicit Glossa (ex ord. et interlineari colligitur) : *Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam*. Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Præterea, ut dicitur in III Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quædam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Præterea, Augustinus in libro contra Manich. (II, cap. IV) dicit, quod *sicut terra, quæ ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente, ita mens humana, quæ per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum secundabatur ; post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus*. Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur : scilicet in eductione formarum in esse ; in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem ; et quod

omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut præparantia materiam ad formæ susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quæ est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de Naturalibus (IV, cap. II a med.), quod formæ intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur : posuerunt enim quidam, quod omnes formæ naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus prædicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animæ est omnium scientia concreata; et quod per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiæ exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quæ prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suæ rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causæ sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic. (com. XXXII); si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formæ et habitus virtutum et scientiarum occultabantur; sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis (I Physic., com. LXXVIII), media via inter has duas tenenda est in omnibus prædictis. Formæ enim naturales præexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethic. (II, in princ.), virtutum habitus ante earum consummationem præexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam vir-

tutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione; quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia, et quasi in universali, cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione : ex virtute enim naturali quæ est in ægro, æger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum; sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur præexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturæ, quæ principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturæ tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinæ; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam; unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quæ fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo (1) deducit se ipsum in cognitionem ignoti.

(1) *Al.* inveniendo, sicut si aliquis deducit, etc.

Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I Posteriorum (com. v), quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quæ in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur; non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quæ vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum præbere potest vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo prædicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus præceperat discipulis ne vocarentur magistri; ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, Glossa exponit qualiter hæc prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quæ Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quæ ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quæ in nobis loquitur per suæ similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quæ nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad alia quæ prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est, in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de

eo præsciamus aliquid ; scilicet rationem animalis, vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest ; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet præscire de subjecto et passione quid sint, etiam principiis per quæ conclusio docetur, præcognitis : omnis enim disciplina fit ex præexistenti cognitione, ut dicitur in I Poster. (in princ.). Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quæ in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam ; proximum enim scientiæ effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur ; tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatæ virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quæ est in magistro, in discipulo fiat ; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quæ est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem ; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadjuvans ad scientiæ perfectionem per ea quæ exterius proponit : secundum quem modum dicitur Ephes., III, 9 : *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc... illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.*

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia : scilicet creata, et increata ; et utraque homini infunditur ; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est ; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res æternas de quibus est ;

et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accidens mutatur, subjecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formæ enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formæ perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formæ intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quæ sunt extra animam; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia; inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quæ habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi (1). Sed potentia intellectiva, cum sit collectiva, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet æqualiter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quædam videt, ut quæ sunt per se nota, in quibus implicite continentur quædam alia quæ intelligere non potest nisi per officium rationis ea quæ in principiis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic. (com. XXXII): quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quæ docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum: sed ostendens rem aliquam visui corporali excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiæ potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem

(1) *Al.* vel aliquid hujusmodi.

ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens : ex quo tamen nos certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quæ conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quædam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in se ipso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat : hæc autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inhæret ; per quam solam natura rationalis formata dicitur ; ut patet per Augustinum super Genes. ad litt., lib. IX, cap. xxv, et lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. v.

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo : ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiæ, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiæ certitudo ; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quæ docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet : unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULUS II. — *Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.*

Secundo quæritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius ; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causæ principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiæ causatæ in nobis est intellectus agens ; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit ; multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Præterea, nullus aliquid discit nisi secundum quod ad cer-

titudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti præcipue convenit docere ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini ; unde Matth., XXIII, 8 : *Unus est magister vester*. Sed Deus nos docet, inquantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus judicare. Ergo illi lumini præcipue actio docendi attribui debet ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethic. (capit. IV, circa fin.). Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister ; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Præterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a se ipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per se ipsum inveniendo, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex ; Rom., II 14 : *Cum gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt, faciunt.....ipsi sibi sunt lex.* Ergo et ille qui scientiam acquirit per se ipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Præterea, doctor est causa scientiæ, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat se ipsum. Ergo et aliquis potest se ipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VIII Phys. (com. XXXII) quod impossibile est quod docens addiscat ; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum, vel magister dici sui.

Præterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed hujusmodi relationes non possunt esse alicujus ad se ipsum : non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinæ magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum ; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit ; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi ; non tamen potest dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII Metaphys. (com. XXII et XXVIII). Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur ; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis ; vel etiam eminentiori sicut est in æquivo-

cis. Quædam vero agentia sunt in quibus eorum quæ aguntur non præexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi; quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiæ in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum; illud quod est causa agens scientiæ, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiæ, quæ sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non præexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicite novit omnia quæ per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione jam dicta (in sol. ad 1 arg.)

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiæ per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat inquantum præhabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet inquantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu; ex hoc quod habeat sanitatem in cognitione artis, potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a se ipso doceri.

ARTICULUS III. — *Utrum homo ab Angelo doceri possit.*

Tertio quæritur, utrum homo ab Angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia si Angelus docet; aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur; quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. ult.): hujusmodi autem signis sensibilibus Angeli nos non docent, nisi forte sensibiliter apparentes; quod præter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod Angeli nos docent quodammodo interius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt. — Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio; ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (LXXXIII Quæstionum, quæst. LI). Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus; cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus nos docere potest; cum mediante imaginatione non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Præterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi inquantum intellectum illuminant; quem illuminare non possunt, ut videtur; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum; nec etiam lumen gratiæ, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Præterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest Angeli conceptus videre; non videt enim eos in se ipsis, sicut nec alterius hominis conceptus; immo multo minus, utpote magis differentes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent; de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Præterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Glossa (ordin.), Matth., XXIII: *Unus est magister vester*. Sed hoc non competit Angelo, sed solum luci increatæ, ut patet Joan., I. Ergo, etc.

6. Præterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis, et forma simplex, non exit in esse successive; et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (lib. II orth. Fidei., cap. III in fin.) videtur quod ipsi docere non possint.

7. Præterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subjectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quædam illuminatio; eo quod scientia de necessariis est, quæ semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Hujusmodi autem non est lumen angelicum: cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

8. Præterea, Joan., I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid quæritis?* responderunt : *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit Glossa (interlin.), quod hoc nomine fidem suam indicant ; et alia Glossa (ordin.) dicit : *Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quærenti quid quærerent, non rem, sed personam respondent.* Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam; et hac confessione fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianæ in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Præterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quædam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur ; cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quædam creatura est. Ergo non imponitur inter Deum et mentem humanum ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo ; et sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Præterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiæ infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

12. Præterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat ; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. III, in fin.) ; vel illuminando species quæ sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent ; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt intellectum agentem, cujus est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatam ; et sic Angelus docere non potest.

13. Præterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu

hominis, quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quæ sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Præterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus, quæ sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Præterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quæ intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur; similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quæ per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendæ quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Præterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Gen. ad litteram (lib. I, cap. XIII). Ergo pari ratione nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Præterea, cum Angelus sit homine superior; si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest; homo enim docere potest de his quæ habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt; cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. cœlest. Hierar.: *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiæ gratia descendit.*

Præterea, quod potest inferior, potest superior. Sed Angelus est superior homine. Ergo, etc.

Præterea, ordo divinæ sapientiæ non minus est in Angelis quam in corporibus cœlestibus, quæ imprimunt in ista inferiora.

Præterea, id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in

actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiæ per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

Præterea, Augustinus, in lib. de bono Perseverantiæ, dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam ab homine. Ergo, etc.

Præterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quæ lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit: et sic nunc non quærimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri, est intentio quæstionis.

Sciendum est igitur, quod, cum Angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum hæc est differentia: quod visui corporali omnia sua objecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendum; sed quædam statim conspicere potest, quædam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quæ comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturæ alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiæ existere, in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini

causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quædam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra, art. præc., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Phys. Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quæ formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo commixtione alterius speciei fieri potest ut ea quæ ipse Angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XII circa fin.).

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivæ partis cogi potest; sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad læsionem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiæ infundit, nec lumen naturæ; sed lumen naturæ divinitus infusum confortat, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens æquivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina; quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens æquivocum : ipse enim

intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini pateflant; sed quia in homine scientia causatur, per suum modum, earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

AD QUINTUM dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinæ qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

AD SEXTUM dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quæ docentur, sunt veræ antequam sciantur: quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis scientia quæ a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest; unde non oportet quod illuminatio doctrinæ sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

AD OCTAVUM dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quædam Glossa, parum infra, dicit : *Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quæ ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei Filium.*

AD NONUM dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

AD DECIMUM dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturæ quam humana: sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per conjunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiæ continuetur, cujus beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

AD UNDECIMUM dicendum, quod in nobis sunt quædam vires quæ coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivæ, quæ excitantur et per conjunctionem organi, et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud : unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest im-

primere, quodammodo, homo vel Angelus, repræsentando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera : quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quæ sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere quæ sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, inquantum sunt potentiæ unius animæ ; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines; sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quæ soli Deo debetur ; facere vero importat causalitatem communiter ; et similiter docere quantum ad scientiam: et ideo solus Deus dicitur Creator ; factor autem et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quæ habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam quæ docet, nobiliori modo docere : unde ratio non sequitur.

## ARTICULUS IV. — *Utrum docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ.* (IIª IIæ part., quæst. CLXXXI, art. 3.)

Quarto quæritur, utrum docere sit actus vitæ contemplativæ vel activæ ; et videtur quod sit actus contemplativæ. *Vita enim activa cum corpore deficit*, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III). Sed docere non deficit cum corpore ; quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Præterea sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. XIV), *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur*. Sed

doctrina sequitur, contemplatio vero præcedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Præterea, ut Gregorius, ibidem, dicit, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativæ quam activæ.

4. Præterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens; sicut per eumdem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in se ipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quæ est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Præterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina præcipue versatur circa æterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius in eadem homil. (XIV sup. Ezech.) dicit: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.*

Præterea, opera misericordiæ ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo est vitæ activæ.

Respondeo dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vitæ activæ sunt temporalia, circa quæ humanus actus versatur; materia autem comtemplativæ sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et hæc materiæ diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativæ vitæ est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus: veritatis dico increatæ secundum modum possibilem contemplanti; quæ quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit (homil. XIV in Ezech. parum a med.), quod contemplativa vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. Sed activæ vitæ est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam; in cujus signum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est, siquidem, una ejus materia ipsa res quæ docetur; alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primæ materiæ, actus doctrinæ ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundæ pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur: quia ultima materia ejus, in qua finem intentum consequitur, est activæ vitæ materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam; quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc

cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit quod *activa vita laboriosa est quia desudat in opere; quæ duo in futura vita non erunt*. Nihilominus tamen actio hierarchica est in cœlestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. IV cœlest. Hierarch.); et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quæ ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum, quod sicut Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur: ita plurium utilitas animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit perfectius activa teneatur*. Sciendum tamen, quod activa contemplativam præcedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinæ: sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiæ rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ac contemplationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinæ; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, inquantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad quintum patet solutio ex dictis; quia respectu materiæ primæ doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corp. art.

# QUÆSTIO XII

## DE PROPHETIA

(*In quatuordecim articulos divisa.*)

Primo, utrum prophetia sit actus, vel habitus; 2° utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus; 3° utrum prophetia sit naturalis; 4° utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; 5° utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; 6° utrum Prophetæ in speculo videant æternitatis; 7° utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophetæ novæ rerum species, vel solum lumen intellectuale; 8° utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; 9° utrum Propheta semper quando a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienet; 10° utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et com-

minationis ; 11° utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas ; 12° utrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum sit eminentior ea quæ habet intellectualem visionem simul cum imaginaria ; 13° utrum gradus prophetiæ distinguatur secundum visionem imaginariam ; 14° utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum prophetia sit actus, vel habitus.*
(IIª IIæ part., quæst. CLXXI, art. 2.)

Quæstio est de prophetia : et primo quæritur, utrum sit habitus, vel actus ; et videtur quod non sit habitus. Quia, ut dicit Commentator in III de Anima (com. XIII), habitus est quo quis quando vult operatur. Sed Propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet IV Regum, III, de Elisæo, qui Regi quærenti, responsum dare non potuit nisi vocato psalterio, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

2. Præterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quæ subsunt illi habitui, considerare sine hoc quod ab alio accipiat : qui enim ad hoc quod consideret, indiget instruente, nondum habet habitum. Sed Propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur : unde IV Regum, IV, 27, dicit Elisæus de muliere cujus erat filius defunctus : *Anima ejus in amaritudine est ; et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus ; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicendum, quod ad hoc habitu aliquo Propheta indiget, ut ea quæ sunt divinitus indicata, cognoscere possit. — Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus Prophetæ loquitur.

4. Præterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quæ subsunt habitui. Sed per donum prophetiæ aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus ; ut enim dicit Gregorius in homil. I super Ezech. (non remote a princ.) et exemplis probat, aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit ; et aliquando ex futuro tangit, et ex præsenti non tangit. Ergo donum prophetiæ non est habitus.

5. Sed diceres, quod dono prophetiæ non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cujus revelationem datur. — Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis : quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium ; nec ex parte

influentis, cujus est largitas infinita. Ergo donum prophetiæ ad omnia prophetabilia se extendit.

6. Præterea, ex parte affectivæ ita se habet, quod per unum gratiæ influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

7. Præterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile, sed ad omnia.

8. Præterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non unientur in unius totalis scientiæ habitu, nisi conclusiones illæ connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur. Sed hujusmodi futura contingentia, et alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiæ. Ergo sequitur quod, si donum prophetiæ ad unum tantum prophetarum se extendit, in uno Propheta tot sunt prophetiæ habitus quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

9. Sed diceres, quod habitus prophetiæ semel infusus, ad omnia prophetabilia se extendit; requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem. — Sed contra, habitus prophetiæ infusus debet esse perfectior quam habitus scientiæ acquisitæ; et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, et habitu scientiæ, adjuncto etiam ministerio imaginativæ virtutis, possumus formare tot species quot sunt nobis necessariæ, in actualem considerationem eorum ad quæ habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest Propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliquæ species de novo ostendantur.

10. Præterea, sicut habetur in Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. præpositum Psalterio), *prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Sed inspiratio non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

11. Præterea, videre est quoddam pati, secundum Philosophum. Ergo et visio passio. Sed prophetia est visio quædam; I Reg., IX, 9: *Qui nunc dicitur Propheta, vocabatur olim Videns*. Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

12. Præterea, secundum Philosophum, habitus est *qualitas difficile mobilis:* prophetia vero facile movetur, quia non semper Prophetæ immanet, sed ad tempus: unde Amos, I, super illud, *Non sum Propheta*, dicit Glossa (ordin.): *Spiritus non semper administrat prophetiam Prophetis, sed ad tempus: et tunc recte dicuntur Prophetæ cum illuminantur*. Gregorius etiam super Ezech. dicit in I homilia (III Moral., cap. XLI), quod *ali-*

*quando prophetæ spiritus Prophetis deest, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus, cum hunc non habent, se agnoscant ex dono habere cum habent.* Ergo prophetia non est habitus.

1. Sed contra, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. v), tria sunt in anima : potentia, habitus, et passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent Prophetæ, cum potentiæ animæ omnibus sint communes ; similiter nec est passio, quia passio est tantum in parte animæ sensitiva, ut dicitur in VII Physic. (com. xx). Ergo est habitus.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed Propheta ea quæ denuntiat, cognoscit ; non autem habitu naturali vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

3. Præterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia Propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quin sit habitus ; quia etiam habens habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicujus scientiæ, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiæ. Ergo nihil prohibet prophetiam esse habitum quemdam universalem, et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

4. Præterea, fides habitus quidam est omnium credibilium ; nec tamen habens habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiritur divina revelatio, quasi quædam allocutio, ut Propheta distincte prophetabilia cognoscat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Glossa in Principio Psalterii (in arg. 10 citata), prophetia visio dicitur, et Propheta videns, ut patet I Reg., xc, ut supra dictum est. Non tamen quælibet visio prophetia dici potest ; sed visio eorum quæ sunt procul a cognitione ; ut sic dicatur esse Propheta non solum *procul fans*, id est annuntians ; sed etiam *procul videns*, a *phanos*, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo, Ephes., v, oportet ut ea quæ manifestantur homini supra communem cognitionem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cujus receptione aliquis Propheta constituitur.

Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter : uno modo ut forma in subjecto consistens ; alio modo per modum passionis ; sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quædam qualitas ; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quædam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis

ut stellarum qualitas, utpote quædam forma in eis permanens ; in aere vero, ut quædam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in Propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat; quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quæ cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta : unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriæ conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriæ non haberet; sed quæcumque de conclusionibus geometriæ sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non posset enim ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quæ cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus : unde cum Prophetæ Dei essentiam non videant, non possunt ea quæ prophetice vident, cognoscere aliquo lumine quod sit forma habitualis eis inhærens : sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima Prophetæ per modum cujusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen prædictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem vel tactum quemdam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor Prophetæ; et aliis hujusmodi verbis de prophetia loquuntur. Et sic patet quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilius ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc dicit Augustinus in lib. de orando Deum : *Mens quæ curis et negotiis tepescere cœperit, omnino refrigescit, et penitus extinguitur, nisi crebrius inflammetur: et ideo certis horis ad negotium*

*orandi mentem revocamus*. Unde et mens Prophetæ postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur; et hæc habilitas potest dici habitus prophetiæ; sicut etiam Avicenna dicit, VI de Naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quædam animæ nostræ ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis, et species intelligibiles ab ea in se affluentes. Sed tamen non proprie dici potest habitus, sed magis habilitas vel dispositio quædam, a qua aliquis nominatur Propheta, etiam quando actu non inspiratur. Sed tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utriusque rationibus respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto; et sic habilitas prædicta prophetizandi, habitus dici non potest; per quem tamen modum potest dici habitus secundum modum Avicennæ etiam habilitas animæ nostræ ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum ejus opinionem. Unde secundum eum, qui habet habilitatem, habet potestatem recipere cum vult; quia influentia naturalis non deest materiæ dispositæ. Sed influentia prophetiæ dependet ex sola divina voluntate; unde, quantacumque sit habilitas in mente Prophetæ, non est in ejus potestate ut prophetia utatur.

Ad secundum dicendum, quod si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam scientiæ de rebus propheticis, non indigeret Propheta ad quælibet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione; indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed habilitas ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habens, habitus dicitur, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

Ad tertium dicendum, quod post perceptionem divinæ locutionis, qua Prophetam alloquitur interius, quæ nihil est aliud quam mentis illustratio; non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiantur; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, et ejus perceptio vires naturales excedit.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur. Hæc autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiæ ipsius, qui dividit singulis prout vult.

Ad sextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia, quæ hominem Deo conjungit, ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali; quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non ha-

bent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinæ sapientiæ; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

Ad septimum dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis, et ratione ejus propter quod datur, quod est altius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus; sed quantum ad modum habendi vel perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiæ acquisitum conclusiones scientiarum; et similiter lumen propheticum quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte existit in nobis sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati habituum infusorum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

Ad octavum dicendum quod ratio illa procederet, si lumen quo perfunditur mens Prophetæ, esset habitus; non autem si ponamus habilitatem ad percipiendum lumen prædictum esse habitum, vel quasi habitum; cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

Ad nonum dicendum, quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad propheticam revelationem, infra, art. vii, dicetur.

Ad decimum dicendum, quod licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus; consuetum est enim quod habitus per actus definiantur.

Ad undecimum dicendum, quod videre secundum Philosophum (II Topic., capit. xiii) dupliciter dicitur; scilicet habitu, et actu; unde et visio actum et habitum nominare potest.

Ad duodecimum dicendum, quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ; sed habilitas illa quæ remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis; immo diu permanet, nisi in Propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habilitas tollitur.

Ad primum vero eorum quæ sunt in contrarium, dicendum, quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam est animæ, ut irasci et concupiscere. Prophetia autem quantum ad ipsam visionem Prophetæ est actus quidam mentis; quantum vero ad lumen, quod raptim, et quasi per modum pertranseuntis, recipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur; quia intelligere quoddam pati est, ut dicitur in III de Anima (com. xii). Vel potest dici, quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendit omnia

quæ in anima sunt, sed ea tantum quæ ad materiam moralem pertinent, de qua Philosophus intendit; sicut patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur; sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

Ad tertium dicendum, quod in scientiis demonstrativis sunt quædam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur; unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota, quæ indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quædam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet notitiam primorum habituum, habet notitiam sub quadam confusione habituum secundorum; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide; prophetia enim perficit intellectum secundum se; unde oportet ut ea ad quæ Propheta est perfectus dono prophetiæ, possit distincte inspicere; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum; actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate; unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quæ Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui; sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oportet quod habens habitum prophetiæ omnia prophetabilia distincte cognoscat.

## ARTICULUS II. — *Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.* (IIª IIæ part., quæst. CLXXI, art. 1.)

Secundo quæritur, utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus; et videtur quod non. Quia prophetia est *inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cujusmodi non sunt conclusiones scientiæ demonstrativæ. Ergo de talibus non potest esse prophetia.

2. Præterea, Hieronymus dicit (in Gl. ord. Matth., I, super illud, *Ecce virgo concipiet*) quod prophetia est signum divinæ præscientiæ. Præscientia autem de futuris est. Cum igitur futura, præcipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicujus scientiæ, videtur quod non possit de conclusionibus scibilibus esse prophetia.

3. Præterea, natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis; et multo minus Deus, cujus actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstrativarum, habet aliam viam quam prophetiam, scilicet per

principia per se nota. Ergo videtur quod superfluum esset, si hujusmodi per prophetiam cognoscerentur.

4. Præterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei; unde mures generati ex semine, non possunt esse ejusdem speciei cum illis qui generantur ex putrefactione, ut Commentator dicit VIII Phys. (VII Met., com. XXVII et XXXI, et lib. XII, com. XIII et XVIII). Sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiunt, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et æquivoce homines dicentur ; quod est absurdum.

5. Præterea, scientiæ demonstrativæ sunt de his quæ se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus; immo quandoque spiritus Prophetarum tangit cor Prophetæ de præsenti et non de futuro, quandoque e contrario, ut Gregorius dicit super Ezech. (homil. I non multum procul a princ.). Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

6. Præterea, ad ea quæ per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens Prophetæ, et cujuscumque alterius. Sed in omnibus quæ sciuntur per demonstrationem, idem est judicium Prophetæ, et cujuscumque alterius scientis illud; et neuter alteri præfertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quæ per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

Sed contra prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiæ inspirantur. Sed illis quæ sunt scripta in libris Prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur (Psalm. CXXXIV, 6): *Qui firmavit terram super aquas,* vel si qua sunt alia. Ergo prophetiæ spiritus inspirat Prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

Præterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quæ sunt super virtutem naturæ, ita se habet donum prophetiæ ad cognoscendum ea quæ naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quæ natura facere non potest, utpote illuminare cæcos, suscitare mortuos; sed etiam quæ natura facere potest, ut curare febricitantes. Ergo per donum prophetiæ non solum cognoscuntur ad quæ naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ad quæ naturalis cognitio attingere potest, cujusmodi sunt conclusiones scientiarum ; et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

Respondeo dicendum, quod in omnibus quæ sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II Phys. (com. LXXXVIII et sequent.). Donum autem prophetiæ datur ad utilitatem Ecclesiæ, ut patet I ad Cor., XII. Unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiæ, sive sint præterita, sive futura, sive

æterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero quæ ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiæ; unde Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram (capit. IX, parum a princ.), quod *quamvis Auctores nostri sciverint cujus figuræ sit cælum; tamen per eos dicere noluit Spiritus veritatem, nisi quæ prodest saluti;* et Joan., XVI, 13, dicitur: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem;* Glossa (interlin.) *saluti necessariam.* Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quæ sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quæ in creaturis considerata in admirationem divinæ sapientiæ et potestatis inducunt; unde et de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem.

Sciendum tamen, quod cum prophetia sit cognitio eorum quæ sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia prædicta. Quædam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quædam vero ex parte nostra. Ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia, quæ per hoc non cognoscuntur, qui ab esse deficiunt, cum nec in se sint, nec suis in causis determinentur. Sed ex parte nostra sunt procul illa in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ipsa, cum sint maxime cognoscibilia et perfectissime entia, sicut res intelligibiles, et præcipue æternæ. Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde, cum futura contingentia verius sint procul a cognitione quam quæcumque alia, ideo præcipue ad prophetiam videntur pertinere, intantum quod quasi præcipua prophetiæ materia in definitione prophetiæ ponantur, in hoc quod dicitur: *Prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Ex quo etiam nomen prophetiæ videtur esse acceptum; unde dicit Gregorius super Ezechielem (homil. I), quod cum ideo prophetia dicta sit quod futura prædicat; quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit. Eorum vero quæ sunt procul ex parte nostra, est consideranda similiter quædam distinctio. Quædam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi; et talia non sunt conclusiones scientiarum. Quædam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicujus hominis, non cognitionem humanam simpliciter; utpote quæ a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina; et hujusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu hujusmodi; et sic possunt subesse prophetiæ conclusiones demonstratæ in scientiis.

Ad primum ergo dicendum, quod eventus rerum ponuntur

in definitione prophetiæ quasi materia maxime propria prophetiæ, non autem ita quod sint tota prophetiæ materia.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM, quod ratione principalis suæ materiæ prophetia signum præscientiæ dicitur.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiæ ostendantur, quia firmius adhæremus Prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum ; et in hoc etiam Dei gratia commendatur, ut ipsius perfecta scientia ostendatur.

AD QUARTUM dicendum, quod causæ naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitæ et limitatæ ad unum ; et ideo quæ a diversis causis naturalibus producuntur in esse secundum diversum generationis modum, oportet esse specie diversa. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine opere naturæ quos natura producit ; unde non sequitur quod, si ea quæ naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

AD QUINTUM dicendum, quod licet prophetia interdum sit de his quæ diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quæ per omne tempus sunt vera.

AD SEXTUM dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quæ per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio Prophetæ ; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de his habeatur prophetia, vel non.

## ARTICULUS III. — *Utrum prophetia sit naturalis.*
(IIa IIæ part., quæst. CLXXII, art. 1.)

Tertio quæritur, utrum prophetia sit naturalis ; et videtur quod sic. Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura prævideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura prævidere. Hoc autem est Prophetæ officium. Ergo aliquis naturaliter potest esse Propheta.

2. Sed dicebatur, quod vigilantis cognitio est potior quantum ad judicium, sed dormientis quantum ad receptionem. — Sed contra, secundum hoc vis cognoscitiva potest de aliquo judicare quod speciem ejus recipit. Judicium ergo receptionem sequitur ; ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius judicium ; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in judicando.

3. Præterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, scilicet inquantum dependet a sensu. Sed judicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus dependeat quod a sensibus accipit ; judicium autem

est post acceptionem. Ergo intellectus judicium non est ligatum in somno; et ita videtur distinctio posita nulla esse.

4. Præterea, illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum naturam suam: sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur, accidit ei claritas, quæ est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura prævidere, ut Augustinus ostendit, XII super Genesim ad litteram, multis exemplis. Ergo videtur quod prævidere futura, sit ipsi animæ humanæ naturale; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Gregorius in IV Dialogorum (cap. XXVI, in princ.) dicit, quod *ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid prævidet: aliquando enim animæ exituræ de corpore per revelationem ventura cognoscunt*. Sed illa quæ potest anima inspicere ex sua subtilitate, naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam, quæ præcipue in futurorum præcognitione consistit.

6. Sed dicebas, quod futura quæ anima naturali cognitione prævidet, sunt illa quæ habent causas determinatas in natura; sed prophetia est de aliis futuris. — Sed contra, ea quæ dependent ex libero arbitrio, non habent determinatas causas in natura. Sed ea quæ anima ex sua subtilitate prævidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii (IV Dialog., cap. XXVI), qui ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, et esset dispositum de ejus sepultura in quadam ecclesia, morti appropinquans surrexit, et se induens prædixit se velle ire per viam Appiam ad ecclesiam S. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset; quia longum erat iter ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exeuntes cum ejus funere per viam Appiam nescientes quod ipse dixit, in ecclesia S. Sixti eum posuerunt: quod tamen, ut Gregorius subjungit, prædicere non potuit, nisi id quod futurum erat ejus corpori, ipsa vis animæ ac subtilitas prævidisset. Ergo illa futura quæ ex naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine prævideri: et sic idem quod prius.

7. Præterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quæ naturaliter non fiunt. Sed astrologi accipiunt significationes super prophetiam ex motibus corporum cœlestium. Ergo prophetia est naturalis.

8. Præterea, philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quæ naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna in libro VI de Prophetia. Ergo, etc.

9. Præterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiæ, et perfectio virtutis imaginativæ, et potestas animæ, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in VI de Naturalibus. Sed hæc tria possunt accidere naturaliter. Ergo naturaliter potest aliquis Propheta esse.

10. Sed dicebas, quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad præcognoscendum futura naturalia; sed de his non est prophetia. — Sed contra, ea quæ dependent ex causis inferioribus, dicuntur esse naturalia. Sed Isaias prævidit et prædixit Ezechiam fore moriturum, Isa., xxxiv; et hoc secundum rationes inferiores, ut per Glossam ibidem habetur. Ergo præcognitio naturalium futurorum est prophetia.

11. Præterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus in esse servari non possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari: unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde naturaliter est animal politicum, ut dicitur Ethic., IV (VIII, cap. xii). Societas autem conservari non potest sine justitia; justitiæ vero regula est prophetia. Ergo naturæ humanæ est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

12. Præterea, in quolibet genere invenitur illud quod est perfectissimum in genere illo. Sed perfectissimum in genere hominum est Propheta, quia secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit. Ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

13. Præterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus præsentibus. Sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest; Rom., i, 20: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo et naturaliter ex his quæ sunt, homo potest in cognitionem futurorum pervenire; et sic naturaliter potest esse Propheta.

14. Sed dicendum, quod quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

15. Præterea, Augustinus in lib. de libero Arb. (II, cap. xviii et xix), distinguit tria genera bonorum; scilicet parvum, magnum, et medium. Sed prophetia non computatur inter parva bona, quia hujusmodi sunt bona corporalia; nec iterum inter bona maxima, quia hujusmodi sunt quibus recte vivitur, et quibus nullus abuti potest; quæ prophetiæ competere non videntur. Ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quæ sunt bona naturalia animæ; et sic videtur quod sit naturalis.

16. Præterea, Boetius dicit in lib. de duabus Naturis (non procul a princ. lib.), quod uno modo natura dicitur omne illud quod potest agere vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit Propheta

requiritur quædam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra (art. 1 hujus quæst.) dictum est. Ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

17. Præterea, si agenti naturale est agere, et patienti naturale pati, oportet quod passio sit naturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiæ hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, et bono naturalis est sua communicatio : similiter etiam humanæ menti naturale est quod a Deo recipiat, cum ejus natura non consistat nisi ex his quæ a Deo recipit. Ergo prophetiæ susceptio est naturalis.

18. Præterea, cuilibet potentiæ naturali passivæ respondet alia naturalis activa potentia. Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiæ. Ergo est etiam aliqua potentia naturalis activa, per quam aliquis in actum prophetiæ adducitur; et ita videtur quod aliqua prophetia sit naturalis.

19. Præterea, homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia. Sed quædam alia animalia naturaliter sunt præscia eorum futurorum quæ ad ea maxime pertinent; sicut patet de formicis, quæ præsciunt pluvias futuras, et pisces etiam quidam prænuntiant tempestates futuras. Ergo etiam homo debet naturaliter esse præscius eorum quæ ad ipsum pertinent; et sic videtur quod homo naturaliter possit esse Propheta.

Sed contra est quod dicitur II Petri, I, 21 : *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.*

Præterea, illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet Prophetæ in speculo æternitatis legunt. Ergo videtur quod prophetia non sit naturalis.

Præterea, illa quæ insunt nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate Prophetæ non erat habere spiritum prædicendi futura, ut patet per Glossam II Petr., I, 19, super illud : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, etc.* Ergo prophetia non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt naturalia, sunt ut in pluribus. Sed prophetia est in valde paucis. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo, quia ejus principium activum est natura; sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo, quia natura est principium dispositionum ipsius, non quarumlibet, sed earum quæ sunt necessariæ ad talem perfectionem; sicut dicitur quod infusio animæ rationalis est naturalis, inquantum per operationem naturæ corpus efficitur dispositum dispositione quæ est necessitans ad animæ susceptionem.

Fuit igitur opinio quorumdam, quod prophetia esset naturalis primo modo : quia dicebant animam habere in se vim quam-

dam divinationis, ut Augustinus narrat, XII super Genes. ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si hoc esset, tunc in potestate haberet anima quandocumque vellet futura præcognoscere; quod manifeste apparet esse falsum. Et præterea hoc apparet esse falsum; quia natura mentis humanæ nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quam non posset pervenire per principia per se nota, quæ sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram, vel astrologus tempestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum cognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiæ, sed magis artis.

Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicujus superioris causæ præscientiam futurorum. Quæ quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quæ inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur.

Unde ad earum distinctionem habendam, sciendum est, quod futura contingentia in duobus præexistunt antequam sint; scilicet in præscientia divina, et in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura præexistunt diversimode quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod omnia quæ præexistunt in causis creatis, præexistunt etiam in divina præscientia, sed non e converso, cum quorumdam futurorum rationis Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quæ miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Secundo quantum ad hoc quod futura quædam præexistunt in causis creatis mobiliter, eo quod virtus causæ quæ est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo eventu impediri. Sed in divina præscientia omnia futura sunt immobiliter; quia futura subduntur divinæ præscientiæ non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsam, sed etiam secundum exitum ordinis vel eventum. Præcognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura præexistunt in mente divina; et secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, et hæc non est naturalis: illa enim quæ fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa; hujusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem Prophetæ. Alio modo ex virtute causarum creatarum; prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute cœlestium corporum, in quibus præexistunt quædam signa futurorum quo-

rumdam ; et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad alia cognoscenda elevari ; et hæc prophetia modo prædicto potest dici naturalis.

Differt autem hæc prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum prævisionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divinæ luminis ; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quæ habent causas determinatas in natura ; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Item in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter prævidet, sed sicut prædicuntur illa quæ sunt vera ut in majori parte ; prophetia vero quæ est Spiritus sancti donum, prævidet infallibiliter ; unde dicitur esse divinæ præscientiæ signum, quia secundum illam infallibilitatem prævidet secundum quam futura sunt a Deo præscripta. Et hæc triplex differentia in definitione Cassiodori notari potest (in prologo super Psalm., et habetur in Gloss. ordin. super prologum D. Hieron. psalterio præfixum). Prima in hoc quod dicit *divina* ; secunda in hoc quod dicit generaliter, *rerum eventus* ; tertia in hoc quod dicit *immobili veritate denuntians*.

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis vel de scibilibus, manet duplex differentia ; scilicet prima et secunda ; quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium ; sed mediantibus causis secundis, et per operationem causarum secundarum in sua virtute naturali agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quæ possunt esse nota per prima principia ; quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quædam quæ sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi. Sed tertia differentia removetur in hac materia ; quia utraque prophetia ita immobiliter et certissime facit scire hujusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiam utramque elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat, quæ sicut principia, ita et conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident. Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione ; ut somnium dicamus apparitionem quæ fit homini in dormiendo, visionem vero quæ fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto ; quia tam in somnio quam in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhæreat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte ; sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somno vel in visione, ta-

men anima Prophetæ illis phantasmatibus non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quæ videt non esse res similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit; quia *intelligentia opus est in visione,* ut dicitur Danielis, x, 1.

Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiæ naturalis; sicut et prophetia naturalis est quædam deficiens similitudo prophetiæ divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare; scilicet receptionem, et judicium de receptis. Quantum igitur ad judicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis; quia judicium vigilantis est liberum, sed judicium dormientis ligatum, ut dicitur in lib. de Somno et Vigilia (cap. iv). Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis recipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporalibus cœlestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num., xxiv, 16, de Balaam: *qui cadit*, scilicet dormiendo, et *sic aperiuntur oculi ejus.*

Ad secundum dicendum, quod judicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia (1) resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietate ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute cœlestium corporum, aut quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus; unde Philosophus dicit in III Cœl. et Mundi, quod complementum artis et naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in VI Ethic. (cap. viii in fin.), quod *sensus sunt extremi, sicut intellectus principiorum;* extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

Ad tertium dicendum, quod judicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.

(1) *Al.* ea in principia.

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod anima rationalis habet in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XIII). Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si esset hoc, in promptu esset ei cum vellet futura præcognoscere; quod patet esse falsum, sicut in responsione, in corp. art., dictum est. Non enim propter hoc, a sensibus abstracta, futura prævidet interdum, quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat; sed quia per hujusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua præcognitio futurorum.

Ad quintum dicendum, quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animæ, quam ponit causam præcognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animæ ad recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiæ, prout Sanctis ab Angelis quædam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturæ, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturæ nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum cœlestium, in quibus est præparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate prævidet per aliquas similitudines ex impressione corporum cœlestium in imaginatione relictas.

Ad sextum dicendum quod quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quæ libero arbitrio aguntur, naturales causæ facilitatem vel impedimentum interdum præstant; sicut potuit in proposito vel pluvia vel nimius æstus tædium facere his qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorum præcognitio fieri poterat per corpora cœlestia.

Ad septimum dicendum, quod cum corpora humana corporibus cœlestibus subdantur, ex motibus cœlestium corporum potest accipi significatio super qualibet dispositione corporis humani. Cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconveniens, si ex cœlestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipiatur: non autem super prophetia quæ est Spiritus sancti donum.

Ad octavum dicendum, quod illi philosophi qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt determinare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

Ad nonum dicendum, quod illorum trium unum non potest naturaliter animæ competere, ut scilicet sit tantæ virtutis, quod ei materia exterior subdatur; cum etiam nec ipsis Angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit (III de Trinit., cap. VIII). Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennæ, vel cujuslibet alterius philosophi. Ex aliis vero duobus quæ tangit objectio, secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quæ naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia, sed et ista cognosci.

Ad undecimum dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitæ æternæ, non potest conservari nisi per justitiam fidei, cujus est principium prophetia; unde dicitur Proverb., xxix, 18: *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Sed cum hic finis sit supernaturalis; et justitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quæ est ejus principium, erit supernaturalis. Justitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

Ad duodecimum dicendum, quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano possit inveniri tam digna perfectio quæ ex nulla causa produci possit nisi supernaturali; talis autem perfectionis creaturæ irrationales capaces non sunt; et ideo non oportet quod id quod est perfectissimum in genere hominum, virtute naturæ acquiratur; sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturæ, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci; scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus Dei, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc quod creaturæ dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus Deum esse. Sed quia præsentia a futuris non dependent (1), proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus præsentibus non possumus scire si aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura sunt, quid vel qualia sint.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi; non autem quantum ad habitudinem quæ est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio; et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est. E contrario autem est cognitione futurorum contingentium per præsentia vel præterita.

Ad decimumquintum dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio rectæ operationis meritoriæ, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitæ ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetiæ actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad quærendum lucrum, vel favorem

(1) *Al.* præscientia a futuris non dependet.

hominum, habet quidem actum prophetiæ bonum, qui est cognoscere multa et denuntiare; sed abusus hujus boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut objecto; sicut etiam virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter bona maxima computentur.

Ad decimumsextum dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius, ibidem, ponit: prout scilicet natura est principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens; alias oporteret dicere omnes actiones et passiones et proprietates esse naturales.

Ad decimumseptimum dicendum, quod communicare bonitatem est Deo naturale, idest naturæ ejus conveniens, non quod ex necessitate naturæ communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiæ quæ sua dona distribuit omnibus ordinate. Creaturæ etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quæ suæ naturæ debetur: sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum humanæ naturæ excedit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod in humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiæ, sicut est in natura corporali ad ea quæ mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali potentiæ passivæ respondeat potentia activa naturalis.

Ad decimumnonum dicendum, quod animalia bruta non possunt esse præscia futurorum nisi illorum quæ ex motu cœli dependent: ex cujus impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus; quia bruta, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. xxvii), magis aguntur quam agant; unde impressiones corporum cœlestium sequuntur totaliter; non autem homo, qui est liberæ voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum præscium futuri, quamvis ex actu ejus alicujus futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis ductum ab instinctu naturæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis dispositio.* (IIª IIæ, quæst. clxxii, art. 3.)

Quarto quæritur, utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; et videtur quod sic. Omnis enim perfectio quæ non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet per Amos, I: *Deus de Sion*

*rugiet*, ubi dicit Glossa Hier.: *Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti; verbi gratia, nautæ suos inimicos comparant ventis, damnum, naufragio; sicut pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos lupos : et sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat.* Ergo prophetia aliquam determinatam præexigit dispositionem in natura humana.

2. Præterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per visionem imaginariam prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativæ virtutis requiritur bona dispositio et complexio organi. Ergo ad prophetiam præexigitur dispositio naturalis.

3. Præterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit. Sed aliquæ passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam; unde dicit Hier. super Matth.: *Tempore illo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti non habetur, etiam si Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret; sed propter concupiscentiæ passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri Propheta.

4. Præterea, natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria præexigit gratiæ perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo et prophetia, et alia dona gratuita, præexigunt naturalem dispositionem.

5. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed speculatio scientiæ acquisitæ per indispositionem naturalis complexionis impeditur: cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut nunquam ad scientias acquirendas pertingere possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiæ impedit.

6. Præterea, *quæ a Deo sunt ordinata sunt*, ut dicitur Rom., XIII, 1. Sed donum prophetiæ est a Deo. Ergo ordinate ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia præexigit naturalem dispositionem.

Sed contra, illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non præexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est hujusmodi, ut patet per hoc quod I Cor., XII, 11, enarrata prophetia et aliis Spiritus sancti donis, subjungitur: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus;* et Joan., III, 8, dicitur: *Spiritus ubi vult spirat.*

Præterea, I Corinth., I, 27, dicit Apostolus: *Quæ infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat fortia..... et ea quæ*

*non sunt, ut ea quæ sunt destrueret.* Ergo dona Spiritus sancti non præexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subjecto.

Præterea, Gregorius dicit in homil. Pent. (xxx in Evang., inter med. et fin.) : *Implet Spiritus sanctus cytharedum puerum, et Prophetam facit; implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et Prophetam facit.* Ergo donum prophetiæ non præexigit aliquam dispositionem in illo cui datur ; sed ex sola divina voluntate dependet ejus collatio.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare : scilicet ipsum prophetiæ donum, et hujusmodi doni jam percepti usum. Ipsum igitur prophetiæ donum supra facultatem hominis existens, a Deo datur, non virtute alicujus causæ creatæ ; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicujus causæ creatæ efficiatur in nobis, ut dictum est, art. præc. Hoc autem differt inter operationem creaturæ et operationem divinam : quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit ; non præexigit ejus operatio, sicut nec materiam. ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum ; nec tamen formam sine materia aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam dare unica operatione ; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quæ competit perfectioni quam inducit : sicut patet in suscitatione mortui ; corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam ; et tamen unico divino opere et corpus animam, et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturæ præexigitur et materia, et materiæ dispositio ; non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis præexigit dispositionem debitam naturalis complexionis ; sed prophetia quæ est Spiritus sancti donum, non exigit eam ; exigit tamen quod simul cum dono prophetiæ detur etiam dispositio naturalis quæ sit ad prophetiam conveniens. Usus autem prophetiæ cujuslibet est in potestate Prophetæ ; et secundum hoc dicitur I Cor., XIV, 32 : *Spiritus Prophetis subjecti sunt ;* et ideo ab usu prophetiæ aliquis potest se ipsum impedire, et ad debitum prophetiæ usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiæ usus ex virtute Prophetæ creata procedat. Unde et determinatam dispositionem præexigit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam ; et hæ divina operatione non mutantur in Propheta ; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariæ divina virtute auferuntur a Propheta, et dispositiones necessariæ conferuntur.

Ad secundum dicendum, quod ad prophetiam requiritur bo-

nitas imaginationis, non autem de necessitate præexigitur: quia ipse Deus, qui donum prophetiæ infundit, potens est complexionem organi imaginativæ virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos, ut clare videre possint.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi vehementes passiones ad se trahunt totaliter rationis attentionem, et per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione; et ideo vehementibus passionibus vel iræ vel tristitiæ, aut delectationis, usus prophetiæ impeditur in eo qui prophetiæ donum percipit; et sic etiam naturalis complexionis indispositio impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

Ad quartum dicendum, quod similitudo proportionata quantum ad hoc verificatur, quod, sicut gratia superadditur naturæ, ita gloria gratiæ; non est autem similitudo quantum ad omnia; quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam; et ideo præexigitur meritum gratiæ ad gloriam habendam, non autem dispositio naturæ ad gratiam obtinendam.

Ad quintum dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animæ meliorare, sicut est in potestate divina, quæ donum prophetiæ infundit; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod donum prophetiæ a Deo ordinatissime dividitur; et hoc etiam ad hujus distributionis ordinationem pertinet, ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic divinæ virtuti attribuatur, et *non glorietur omnis caro coram illo;* I Corinth., I, 29.

## ARTICULUS V. — *Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.*
(IIª IIæ, quæst. CLXXII, art. 4.)

Quinto quæritur, utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; et videtur quod sic. Quia Sapient., VII, 7, dicitur : *Per vaticinationes in animas sanctas se transferens, amicos Dei et Prophetas constituit.* Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget; Joan., XIV, 23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo ille qui non est bonorum morum, Propheta non constituitur.

2. Præterea, prophetia est donum Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem; Sap., I, 5 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Ergo prophetiæ donum non potest esse in aliquo peccatore.

3. Præterea, illud quo quis male uti non potest, non potest esse in aliquo peccatore. Sed prophetia nullus male uti potest; cum enim actus prophetiæ sit a Spiritu sancto, si aliquis prophetia male uteretur, esset idem actus a peccato, et a Spiritu sancto; quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. de Sommo et Vigilia

(de divinat. per somnium parum a princ.), quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris*. Sed constat prophetiæ donum esse tantum a Deo. Ergo inconveniens est dicere, quod detur nisi optimis viris.

5. Præterea, sicut Plato dicit (in Timæo, circa fin.), *optimi est optima adducere*. Sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, nunquam malis donum prophetiæ dabit.

6. Præterea, in operatione naturæ similitudo divinæ operationis invenitur; unde et Dionysius IV capite de divin. Nomin. divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliquæ perfectiones magis dantur; sicut a sole corpora magis pervia magis illustrantur. Cum ergo ad recipiendum donum prophetiæ magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nulli malo (1) debet dari.

7. Præterea, gratia ad hoc datur ut natura elevetur. Sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiæ magis debet dari bonis quam malis.

Sed contra, Balaam fuisse propheta dicitur, qui tamen malus fuit.

Præterea, Matth., VII, 22, dicitur ex persona damnatorum: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?*

Præterea, quicumque non habet caritatem, malus est. Sed prophetia potest esse in non habente caritatem, ut patet I ad Cor., XIII, 2: *Si habuero prophetiam... caritatem autem non habuero, nihil sum*. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quæcumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inveniri possunt in bonis et malis. In hoc enim divina bonitas præcipue commendatur, quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum; et ideo utrisque, tam bonis quam malis, illa dona largitur quæ ad caritatem necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate, propter duo. Primo, quia prophetia est in intellectu, caritas in affectu; intellectus autem est prior affectu; et sic prophetia et aliæ intellectus perfectiones non dependent a caritate; et hac ratione fides et prophetia et omnia alia hujusmodi in bonis et malis esse possunt. Secundo, quia prophetia datur alicui ad utilitatem Ecclesiæ, et non propter se ipsum. Contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid deservire Ecclesiæ qui in se bonus non est, quasi Deo per caritatem conjunctus; unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et

(1) *Al.* nullo modo.

alia hujusmodi, quæ ad utilitatem Ecclesiæ conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quæ sola homines bonos facit.

Sciendum tamen, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quædam sunt quæ usum prophetiæ impediunt, quædam quæ non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino ratrahunt; ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cujus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur : peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt; et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis sæculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus Propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus sæculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth., VII, 15 : *Attendite a falsis Prophetis;* et infra : *A fructibus eorum cognoscetis eos;* quod de manifestis oportet intelligi, ut ibi dicit Glossa (ordin. ex Greg.) quæ maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim peccata interius latent.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiæ Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis datur, unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiæ actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiæ actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiæ actus bonus est, et a Spiritu sancto; sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

Ad quartum dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quæ divinitus dantur, ex voluntate datoris dependent, quæ non potest esse irrationabilis; unde, si præscientia futurorum quæ est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat; per quod ostenditur divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiæ invenimus discretionem ; quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit : qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad se ipsos; sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc quod per eos Pro-

phetæ officium exerceatur, secundum quod competere judicat sapientia divina.

Ad quintum dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti : unde nihil summæ bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetæ officium administrari facit.

Ad sextum dicendum, quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectus præditi claritate ; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes conditiones datur prophetiæ donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

Ad septimum dicendum, quod per gratiam prophetiæ elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum ; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam ; unde ratio non sequitur.

## ARTICULUS VI. — *Utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis.*

(IIª IIæ, quæst. CLXXIII, art. 1.)

Sexto quæritur, utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis; et videtur quod sic. Quia Isa., XXXVIII, super illud, *Dispone domui tuæ,* dicit Glossa (ordin. ex Greg.) : *Prophetæ in libro ipso præscientiæ Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt.* Sed liber præscientiæ Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculum, in quo ab æterno omnes formæ rerum resplendent. Ergo Prophetæ vident in speculo æternitatis.

2. Sed diceres, quod Prophetæ dicuntur in libro præscientiæ legere, aut in speculo æternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiæ cognitio derivatur. — Sed contra, per hoc quod Prophetæ dicuntur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro divinæ præscientiæ, attribuitur quædam privilegiata cognitio ipsis Prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo æterno, vel libro divinæ præscientiæ, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium, VII cap. de divin. Nomin. Ergo non dicuntur Prophetæ videre in speculo æternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

3. Præterea, nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a

Prophetis videntur, nisi in ipsa præscientia divina. Ergo Prophetæ in ipsa solum præscientia Dei vident; et sic idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina præscientia; sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a Propheta videntur. — Sed contra, quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum. Sed mens Prophetæ mutabilis est. Ergo non possunt in ea futura contingentia immobiliter recipi.

5. Præterea, illud quod est proprium divinæ cognitioni, non potest nisi in Deo cognosci. Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa., XLI, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt, et dicemus quia dii estis vos*. Ergo non possunt a Prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

6. Præterea, Avicenna dicit, quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod conjungitur speculo præscientiæ. Sed maxima elevatio mentis humanæ est in cognitione prophetiæ. Ergo videtur quod conjungatur speculo præscientiæ, ita quod futura in ipsa Dei præscientia videantur.

7. Præterea, finis humanæ vitæ est, ut philosophi tradunt, ut homo secundum mentem conjungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilium substantiarum. Sed inconveniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque perveniet ad hoc quod conjungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia, in qua omnia relucent: ergo Propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc perveniet ut mente conjungatur essentiæ divinæ, quæ videtur esse speculum æternitatis; et sic idem quod prius.

8. Præterea, si sint duo specula, quorum unum sit superius, et alterum inferius, et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori; ille qui in inferiori speculo videt species, non dicitur in superiori videre, quamvis ejus visio quodammodo a speculo superiori derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente Prophetæ, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod Propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina, sed in propria mente. Sed mens propria non est speculum æternitatis, sed temporale. Ergo si Prophetæ non viderent nisi in mente propria, ut prius dictum est, non dicerentur videre in speculo æternitatis, sed in temporali, quamvis ab æterno derivetur.

9. Sed diceres, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, inquantum per illuminationem solis videt. — Sed contra est quod in sole non resultant rerum visibilium rationes, quod videtur ad rationem spe-

culi pertinere. Ergo videtur quod videre in sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

10. Præterea, visio qua videtur Deus ut est objectum beatitudinis, est dignior quam illa qua videtur ut species rerum : quia illa facit beatum, ista non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis objectum, homo existens in statu viæ potest elevari majori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens Prophetæ ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum ; et sic Propheta potest videre in speculo æternitatis.

11. Præterea, plus distat essentia divina, prout in se consideratur, et prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo alterius, et unius rei : quia plus distat Deus a creatura quam una creatura ab alia. Sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturæ, sine hoc quod videat Deum ut est species alterius ; alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. Ergo aliquis potest videre eum ut est species quarumdam rerum, sine hoc quod videat essentiam ejus in se ipsa : ergo qui non vident Deum per essentiam, possunt videre in speculo æternitatis ; quod maxime videtur Prophetis competere.

12. Præterea, Augustinus dicit, VI de Trinitate (cap. XII), quod quorumdam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed Prophetarum mentes videntur maxime elevatæ. Ergo videtur quod ea quæ Prophetæ vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet in divina essentia ; et sic idem quod prius.

13. Præterea, judicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. XXXI). Sed ea de quibus Prophetæ judicant, sunt rerum immortales veritates. Ergo non potest esse quod de eis judicent per aliquod temporale et mortale, sed per immortale, quod est ipse Deus ; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod Luc., X, super illud, *Multi Reges et Prophetæ*, dicit Glossa (ordin.) : *Prophetæ et justi a longe gloriam Dei viderunt per speculum in ænigmate*. Sed qui videt in ipsa æterna præscientia Dei, non videt in ænigmate. Ergo Prophetæ non viderunt in ipsa præscientia divina, quam speculum æternitatis appellant.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech. (in XI homil. secundæ partis) : *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. Neque enim omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur ; sed quiddam sub illo speculatur anima, unde refecta proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. Sic namque Isaias Propheta cum se*

*vidisse Dominum fateretur, dicens :* Vidi Dominum sedentem, etc., *adjunxit :* et ea quæ sub ipso erant, etc., *quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non jam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur.* Ex quo patet quod Isaias et alii Prophetæ non viderunt in ipso speculo æterno.

3. Præterea, nullus malus potest in speculo æterno videre; quia dicitur Isa., XXVI, 10, secundum aliam litteram : *Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Sed aliqui mali sunt Prophetæ. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

4. Præterea, Prophetæ de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem. Sed speculum æternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

5. Præterea, non videtur aliquid in speculo quod est conjunctum visui, sed in speculo distante. Sed speculum æternitatis est menti Prophetæ conjunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens Prophetæ non potest in speculo æterno videre.

Respondeo dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus ; sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali ; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repræsentantur, sicut in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium.

Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam ; et dici æternitatis speculum ex hoc quod est æternum, quasi æternitatem habens. Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis objectum ; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid, sicut in raptu : vel prout in eo resultant rerum similitudines ; et sic proprie videtur ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum æternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, et a Prophetis. Sed hæc opinio non videtur rationabilis, propter duo. Primo, quia ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina ; sed hujusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum ; unde visio qua Deus videtur ut est rerum species, præsupponit illam qua videtur ut est in se essentia quædam, secundum quod est objectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, et non videat eum, secundum quod est beatitudinis

objectum. Secundo, quia species alicujus rei invenitur in alio dupliciter : uno modo sicut præexistens ante rem cujus est species ; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut præexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia vero in Deo sunt species vel rationes rerum non resultantes a creaturis, nusquam invenitur dictum a Sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsæ res creatæ sunt speculum Dei, prout dicitur I Corinth., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate ;* et sic etiam Filius dicitur esse speculum Patris, prout a Patre in ipso species Divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap., VII, 26 : *Speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius*. Quod autem a Magistris dicitur, Prophetas in speculo æternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum æternum videant prout est speculum rerum ; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas Dei repræsentatur ; ut sic speculum æternitatis intelligatur non quod est æternum, sed quod est æternitatem repræsentans. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut præsentia, cognoscere, ut Boetius dicit (V de Consol., prosa IV et ult.), quia ejus intuitus æternitate mensuratur, quæ est tota simul ; unde ejus aspectui subjacent omnia tempora, et quæ in eis geruntur. Inquantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente Prophetæ futurorum scientia per lumen propheticum, et per species in quibus Propheta videt, ipsæ species simul cum lumine prophetico speculum æternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repræsentant, prout in æternitate futurorum eventus præsentialiter inspicit.

Concedendum est ergo, quod Prophetæ in speculo æternitatis vident, non ita quod speculum æternum videant, ut objectiones pro prima parte inductæ videbantur ostendere ; unde ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ in libro præscientiæ dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro divinæ præscientiæ efficitur rerum futurarum notitia in mente Prophetæ, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quæ scribuntur in libro, in mente legentis ; non autem quantum ad hanc similitudinem quod Propheta ipsam Dei præscientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materialem. Vel potest dici, quod sicut notitia quæ fit in mente Prophetæ, dicitur speculum æternitatis, idest æternitatem repræsentans ; ita potest dici liber præscientiæ quasi materialiter, quia in ea notitia Dei præscientia quantum ad aliquid describitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis cognitio a divina præscientia derivetur, non tamen omnis cognitio repræsentat eam, ut ratione æternitatis etiam futura præsentialiter intuea-

tur; unde non potest dici quælibet scientia speculum æternitatis; sed in hoc privilegiata ostenditur cognitio Prophetarum.

Ad tertium dicendum, quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mente Prophetæ; et sic in revelatione accepta Propheta futura immobiliter cognoscere potest.

Ad quartum dicendum, quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum: prout scilicet nobilitates quæ sunt de ratione formæ, communicantur subjecto recipienti; sic enim subjectum per formam perficitur et nobilitatur; et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur; et similiter per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens Prophetæ ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

Ad quintum dicendum, quod quia futurorum notitia Deo est propria, ideo non potest accipi nisi a Deo; tamen non oportet quod ipsum Deum videat quicumque a Deo futura cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod mens Prophetæ, secundum Philosophum, speculo intelligentiarum sive præscientiarum conjungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione, earum præscientiæ particeps fit.

Ad septimum dicendum, quod etiam secundum fidem finis humanæ vitæ est ut homo speculo altiori conjungatur; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

Ad octavum dicendum, quod speculum in quo videt Propheta, quamvis sit temporale, tamen est Dei æternam præscientiam repræsentans; et secundum hoc in speculo æternitatis videt.

Ad nonum dicendum, quod quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilium, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, inquantum in eis claritas solis refulget: et sic etiam notitia in mente effecta dicitur æternitatis speculum.

Ad decimum dicendum, quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum, quam illa qua videtur ut est beatitudinis objectum: quia hæc illam præsupponit, et eam perfectiorem esse ostendit: perfectius enim videt causam qui in ea ejus effectus inspicere potest, quam qui solam essentiam causæ videt.

Ad undecimum dicendum, quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non præsupponit relationem qua refertur ad alteram; sicut relatio qua refertur ad creaturam, præsupponit ipsam rei essentiam absolute: et sic ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Augustini non est referendum ad visionem Prophetarum, sed ad visionem san-

ctorum in patria, vel eorum qui in statu viæ vident secundum modum patriæ, ut Paulus in raptu.

Ad decimumtertium dicendum, quod de immobili veritate futurorum Prophetæ judicant per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrantur.

Rationes autem quæ sunt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum æternum, quamvis in speculo æternitatis videant, ut dictum est, in corp. art. Duæ tamen ultimæ rationes non recte concludunt : quia quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est ratio uniuscujusque. Similiter quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen hæc translatio attenditur secundum omnes conditiones speculi materialis, ut quamlibet earum in speculo spirituali oporteat observare, sed solum secundum repræsentationem.

ARTICULUS VII. — *Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen.* (IIª IIæ, quæst. CLXXIII, art. 2.)

Septimo quæritur, utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen; et videtur quod solum lumen sine speciebus. Quia, ut habetur in Glossa II Corinth., XIV super illud, *Spiritus loquitur mysteria*, a sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta. Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur. Ergo in visione prophetica nullæ species in mente Prophetæ sunt.

2. Præterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali quæ facit prophetiam, fiant aliquæ similitudines, illæ similitudines non erunt admixtæ materiæ vel conditionibus materialibus. Ergo per eas Propheta non poterit cognoscere particularia, sed universalia solum; quod est falsum.

3. Præterea, earum rerum de quibus fit Prophetæ revelatio, habent Prophetæ aliquas species in mente sua; sicut Hieremias, qui prophetabat combustionem Hierusalem, in anima sua habebat speciem civitatis illius a sensu acceptam; et similiter ignis comburentis, quam frequenter viderat. Si igitur aliæ species earumdem rerum menti Prophetæ divinitus imprimantur, sequitur quod sint duæ formæ ejusdem rationis in eodem subjecto : quod est inconveniens.

4. Præterea, visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videntur quæcumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque : alias videntes divinam essentiam omnia viderent. Ergo nec species quæcumque menti Pro-

phetæ imprimantur, poterunt Prophetam ducere in rerum cognitionem.

5. Præterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in Propheta divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam, quæ componit et dividit imagines a rebus acceptas. Ergo non oportet quod aliquæ rerum species in anima Prophetæ imprimantur.

6. Præterea, natura operatur breviori via qua potest; et multo magis Deus, qui ordinatius operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quæ in anima Prophetæ sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quam ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquæ species de novo imprimantur.

7. Præterea, dicit Glossa Hieronymi, Amos, I : *Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt.* Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas. Ergo non imprimantur aliquæ species de novo in anima Prophetæ, sed solum lumen propheticum.

1. Sed contra, visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles ; et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per intellectus agentis, sed per species intelligibiles. Cum ergo cognitio Prophetæ determinetur ad quædam quæ prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur.

2. Præterea, Dionysius dicit, I cap. cœl. Hier. (parum ante med.), quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Velamina autem appellat figuras. Ergo Prophetæ non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

3. Præterea, in omnibus Prophetis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes Prophetæ uniformem cognitionem accipiunt; cum quidam de præsenti, quidam de præterito, quidam de futuro prophetent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech. (homil. I in Ezech.). Ergo non solum lumen Prophetis infunditur, sed aliquæ species imprimuntur, quibus Prophetarum cognitiones distinguuntur.

4. Præterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad Prophetam per Deum vel per Angelum factam; sicut patet omnium Prophetarum scripta intuenti. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

5. Præterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentiores corporali. Sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc nova species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balthassari, Daniel., V. Ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intel-

lectuali supernaturaliter factis novæ species imprimantur.

Respondeo dicendum, quod prophetia est quædam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et judicium de acceptis; ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum judicium tantum; quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis Propheta; sicut Pharao non est dicendus Propheta, qui supernaturaliter accepit futuræ fertilitatis et sterilitatis indicium, sub boum et spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale judicium, vel simul judicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse Propheta. Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis: scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribentis Balthassari; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquæ rerum figuræ Prophetis ostenduntur, ut olla succensa Hieremiæ, et equi et montes Zachariæ; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quæcumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erit supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspiciuntur res quæ non sunt secundum naturam formatæ, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erit supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquæ similitudines non a sensibus acceptæ, sed per aliquam vim animæ formatæ. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et Angelos; ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturæ suæ. Inter has autem tres supernaturales acceptiones hæc ultima excedit modum prophetiæ; unde dicitur Num., XII, 6: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses, qui palam, et non per figuras et ænigmata, videt Deum.* Videre autem Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticæ visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, quæ est secundum corporalem visionem, est infra propheticam acceptionem; quia per hanc acceptionem non præfertur Propheta aliis quibuscumque; cum speciem divinitus formatam ad videndum, omnes æqualiter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio quæ est propria Prophetæ, est acceptio imaginariæ visionis. Sic ergo omnis Propheta vel habet tantum judicium supernaturale de his quæ ab alio videntur, sicut Joseph de visis a Pharaone; vel habet acceptionem simul cum

judicio secundum imaginariam visionem. Judicium igitur supernaturale Prophetæ datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad judicandum; et quantum ad hoc nullæ species præexiguntur : sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente species quæ prius non fuerunt, utpote si alicui cæco nato imprimerentur species colorum; sive ut species præexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo qui competat significationi rerum quæ debent Prophetæ ostendi. Et per hunc modum concedendum est, quod Prophetæ revelatio non solum fit secundum lumen, sed secundum species; quandoque vero secundum lumen tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Propheta non dicatur nisi qui habet intellectualem visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet, sed imaginaria, in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium repræsentationem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illarum rerum quas Propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativæ fiat quædam aggregatio ordinata, conveniens designationi rei prophetandæ.

Ad quartum dicendum, quod divina essentia, quantum in se est, expressius repræsentat res quaslibet quam quælibet species vel figura; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiæ, contingit quod essentiam videns non omnia videt quæ repræsentat. Species vero in imaginatione impressæ, sunt nobis proportionatæ, unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

Ad quintum dicendum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via ducens ad res ipsas; ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandæ præsupponitur ad formationem signorum; non enim potest aliquis rei quam ignorat, congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute ; tamen quod figuræ formentur convenienter rei significandæ, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet; et secundum hoc formatio imaginariæ visionis in Propheta supernaturalis existit.

Ad sextum dicendum, quod species illæ quæ præexistunt in vi imaginativa Prophetæ, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum ; et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

Ad septimum dicendum , quod species præexistentes in imaginatione Prophetæ sunt quasi elementa illius visionis imaginariæ, quæ divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo

componatur; et exinde contingit quod Propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatur.

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, in corp. artic.; ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad primum dicendum, quod si in Propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solummodo supernaturale judicium, determinatur tamen per species ab alio visas; sicut cognitio Joseph, per species visas a Pharaone, non per species visas a se ipso supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod divini luminis radius superlucet Prophetæ semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundatur, sed quia radius prædictus speciebus existentibus admiscetur.

Ad tertium dicendum, quod Prophetarum revelatio distinguitur ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt; et ex parte specierum, quæ vel præexistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso Propheta, aut ab alio.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in II Moral. (cap V a med.), Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua judicia ostendit; et similiter subjungit, quod animabus sanctis loquitur, inquantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus Prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens prophetæ de aliquo certificatur.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum præsentia, sed absentia, cum visione corporali solummodo præsentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formentur novæ species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

**ARTICULUS VIII.** — *Utrum omnis prophetica revelatio fiat Angelo mediante.* (IIª IIæ, quæst. CLXXIII, art. 2.)

Octavo quæritur, utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus, VI de Trin. (epist. CXLVII al. CXII), quorumdam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere Prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

2. Præterea, dona Spiritus sancti immediate sunt a Deo, et habitus infusi. Sed prophetia est donum Spiritus sancti, ut

patet I Cor., XIII; est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

3. Præterea, prophetia quæ ex virtute creata procedit, est prophetia naturalis, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est. Sed Angelus est creatura quædam. Ergo prophetia quæ non est naturalis, sed Spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

4. Præterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis, et impressionem specierum. Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum; quia vel esset creator luminis, vel speciei; cum hæc non possint fieri nisi ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

5. Præterea, in definitione prophetiæ dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio. Si autem Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit mediantibus Angelis.

Præterea, Sapient., VII, 27, dicitur, quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et Prophetas constituit*. Ergo ab ipso Deo immediate aliquis Propheta constituitur, non per Angelum.

Sed contra est quod Moyses aliis Prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num., XI, et Deuter., ult. Sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus Angelis; unde dicitur Galat., III, 19, quod *lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris;* et Act., VII, 33, de Moyse: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur et in monte Sinai, et cum patribus nostris*. Ergo multo fortius omnes alii Prophetæ mediante Angelo revelationem acceperunt.

Præterea, Dionysius dicit, IV cap. cœl. Hierar. (parum ante med.), quod *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes*.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. (III, cap. XI et XII) quod omnes apparitiones patribus factæ in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratæ.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens Prophetæ illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad ejus congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, et quodammodo præparatur. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viæ percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per conjunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanæ menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per

creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III de Trinit. (cap. IV). Vis autem imaginativa utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriæ, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam

Ad secundum dicendum, quod prophetia inter dona Spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici; quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad ejus congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed inquantum est mota a Deo, vel ut quoddam divinæ operationis instrumentum, est supernaturale; unde prophetia, quæ habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quæ habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accipit, est supernaturalis.

Ad quartum dicendum, quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in vi imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale in intellectu humano divinitus confortatur, et secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur; ex hoc etiam quod Angelus habet potestatem commovere organum phantasiæ, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit Prophetæ.

Ad quintum dicendum, quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut scamnum non dicitur effectus serræ, sed carpentarii; et similiter cum Angelus non sit causa revelationis propheticæ nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio (1) angelica, sed divina.

Ad sextum dicendum, quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Angelorum, sicut gratiæ infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat prædicto ministerio mediante; et sic in animas sanctas se transferens, Prophetas constituit Angelo mediante.

**ARTICULUS IX. — *Utrum quando Propheta a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur.*** (IIa IIæ, quæst. CLXXIII, art. 3.)

Nono quæritur, utrum semper quando Propheta a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur; et videtur quod sic. Quia dicitur, Num., XII, 6: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio et visione loquar ad eum*. Sed, ut dicit Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio præfixum),

(1) *Al.* revelatione.

tunc fit prophetia per somnia et visiones quando fit per ea quæ videntur dici vel fieri. Cum autem apparent ea quæ videntur dici vel fieri, et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus. Ergo visio prophetiæ semper est in Propheta a sensu abstracto.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiæ interiores vires in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possint secundum statum viæ. Ergo in visione prophetica semper Propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3. Præterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et hæc quam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permiscentur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniatur secundum statum viæ, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet Propheta cum eis simul corporali visione utatur.

4. Præterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori. Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur æternis contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhæret. Ergo multo fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiæ abstrahunt a visione corporali.

5. Præterea, una et eadem vis non potest pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, ejus intellectus et imaginatio illis rebus intendit quæ corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non potest intendere illis quæ apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

1. Sed contra est quod dicitur I Cor., XIV, 32: *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt.* Hoc autem non esset, si Propheta esset a sensibus alienatus; quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2. Præterea, per (1) visionem prophetiæ accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus, vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, et incerta; quia similitudinibus rerum inhærent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad litteram (cap. XIV). Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

3. Præterea, si hoc ponatur, videtur sequi error Montani, qui dixit Prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

(1) *Al.* supra.

4. Præterea, prophetia, ut dicitur in Glossa in principio Psalter. (ut sup.), quandoque fit per facta : sicut per arcam Noe significatur Ecclesia ; quandoque per dicta, sicut ea quæ Angeli dixerunt Abrahæ. Sed constat quod Noe arcam constituens, et Abraham Angelis colloquens et eis serviens, non erant a sensibus abstracti. Ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

Respondeo dicendum, quod prophetia habet duos actus : unum principalem, scilicet visionem ; alium secundarium, scilicet denuntiationem. Denuntiatio autem fit a Propheta vel verbis, vel etiam factis ; sicut patet Hierem., XIII, quod lumbare suum posuit juxta fluvium ad putrescendum. Utrolibet autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia hujusmodi denuntiatio per signa quædam sensibilia fit. Unde Prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod ejus denuntiatio sit perfecta ; alias denuntiaret quasi arreptus. Sed quantum ad visionem prophetiæ duo concurrunt, ut ex dictis patet, art. 7 ; scilicet judicium, et acceptio propria prophetiæ. Quando igitur Propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum judicium ejus supernaturale, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit ; quia judicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria Prophetæ, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. IX). Cujus ratio est, quia imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quæ per sensus accipiuntur ; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quæ aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed hæc abstractio dupliciter contingit : uno modo ex causa animali ; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter ægritudinem, vel propter vapores somnii ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Nunquam autem fit in Propheta abstractio a sensibus corporalibus per ægritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis ; sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnium. Et ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt Propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstra-

hatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetæ illustratur de his quæ in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aliqualiter rerum similitudines, de quibus certum judicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod Prophetæ inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non : unde ad utrasque rationes est respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Dominus intendit ostendere præeminentiam Moysi ad alios Prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in se ipsa videret ; sed omnia quæ Prophetæ acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii vel visionis. Sed tamen judicium Prophetæ non est per similitudines aliquas somnii et visionis ; unde judicium prophetiæ fit sine abstractione a sensibus.

Ad secundum dicendum, quod quando vis interior intenditur in visione sui objecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum judicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori judicare; unde judicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de intellectuali visione et imaginaria, secundum acceptionem, et non secundum judicium, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso potentiæ animæ mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animæ sunt fundatæ; unde quanto aliquæ vires animæ sunt sibi magis propinquæ, tanto magis natæ sunt se impedire, si ad diversa ferantur ; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginativæ vel intellectualis ; et non quantum ad judicium.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiæ denuntiationem, quia suo arbitrio subjacet denuntiare de quibus inspiratur : non autem quantum ad revelationem, qua ipse Propheta spiritui subjicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium Prophetæ, sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiæ quod mens Prophetæ sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum judicium habeat de his quæ videt in somnio vel visione.

Ad tertium dicendum, quod error Montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat Prophetis lumen mentis, quo de visis verum judicium haberent. Secundo quod in ipsa denuntiatione

eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiæ magis quam ad propheticam visionem.

ARTICULUS X. — *Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.* (IIª IIæ part., quæst. LXXXIV, art. 1.)

Decimo quæritur, utrum prophetia convenienter (1) dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et comminationis; et videtur quod non. Quia Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio præfixum) dividit prophetiam, dicens quod alia est secundum præscientiam quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut est illa : *Ecce virgo concipiet;* alia secundum comminationem, ut : *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur;* quæ non secundum verborum superficiem, sed tacitæ intelligentiæ significatione completur. Ergo videtur superfluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit (ibidem, et in Glossa ordin. Matth., I), scilicet de prophetia secundum prædestinationem.

2. Præterea, illud quod sequitur omnem prophetiam non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secundum præscientiam divinam: quia, ut Glossa dicit, Isa., XXXVIII (super illud : *Dispone domui tuæ*, ex Greg.), Prophetæ in libro præscientiæ legunt. Ergo prophetia secundum præscientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

3. Præterea, cum præscientia sit superius ad prædestinationem, quasi in ejus definitione posita, non potest præscientia contra prædestinationem dividi, nisi quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit. Sed præscientia excedit (2) prædestinationem in malis : quia de eis est præscientia, et non prædestinatio ; de bonis vero prædestinatio et præscientia. Ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum prædestinationem, alia secundum præscientiam, hoc est dictu, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent. Ergo nulla differentia est quam assignat Hieronymus inter has duas prophetias, dicens (in Glossa ord. super illud Matth., I: *Ecce virgo concipiet*), *prophetiam prædestinationis esse quæ sine nostro impletur arbitrio; prophetiam vero secundum præscientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium.*

4. Præterea, prædestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis

(1) *Al.* communiter. — (2) *Al.* excludit.

salutaribus. Sed inter bona salutaria nostra merita computantur, quæ ex libero arbitrio dependent. Ergo prophetiæ secundum prædestinationem nostrum admiscetur arbitrium; et sic Hieronymus male distinguit.

5. Præterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria : scilicet a quo est, in quo est, et de quo est. Sed penes illud a quo est, non distinguitur; quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet Spiritu sancto : nec iterum penes id in quo est, quia prophetiæ subjectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimembri.

6. Præterea, Hieronymus dicit, quod illa prophetia : *Ecce virgo concipiet,* est secundum prædestinationem. Sed ad impletionem prophetiæ liberum arbitrium se immiscuit in Virginis assensu. Ergo prophetia secundum prædestinationem habet liberum arbitrium admixtum; et sic non differt a prophetia quæ est secundum præscientiam.

7. Præterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntianti. Sed per prophetiam comminationis prædicitur aliquid esse futurum utpote destructionem alicujus civitatis. Cum ergo hæc denuntiatio non sit falsa, nec dubia, quia in Spiritum sanctum, qui est prophetiæ auctor, nec falsitas nec dubitatio cadit; oportet hoc futurum, esse ad minus a Spiritu sancto præscitum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum præscientiam.

8. Præterea, cum aliquid prædicitur secundum prophetiam comminationis; aut illa prædictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non dicitur competere prophetiæ quæ in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim præcognoscere quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod prædicitur; et sic oportet a Deo esse præscitum. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ.

9. Præterea, Hierem,, XVII, similis regula ponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis : quia scilicet comminationes revocantur, quando gens contra quam est facta comminatio, pœnitentiam agit a malis : similiter promissio deficit, quando gens cui facta est, justitiam derelinquit. Ergo, sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiæ, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

10. Præterea, Isa., XXXVIII, 1, Isaias prophetice dixit ad Ezechiam : *Dispone domui tuæ, quia morieris.* Hæc autem prophetia non est secundum prædestinationem, quia illam necesse est impleri omnibus modis sine nostro arbitrio : nec iterum se-

cundum præscientiam, quia hoc futurum Deus non præsciebat, alias præscientiæ subesset falsum : nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione prædicebatur futurum. Ergo oportet esse aliquod quartum genus prophetiæ.

11. Sed diceres, quod hoc prædicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis. — Sed contra, causæ inferiores mortis hominis ægrotantis, possunt homini esse notæ secundum artem medicinæ. Si igitur hoc non prædixit Isaias futurum nisi secundum causas inferiores; vel non prophetice prædixit, vel prophetica prædictio non differt a medici prædictione, quod falsum est.

12. Præterea, omnis prophetia est de rebus, vel intuendo causas superiores, vel intuendo inferiores. Si ergo prædicta prophetia intelligitur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores; pari ratione omnis prophetia conditionalis est; et sic omnis prophetia erit ejusdem rationis cum comminatoria.

13. Præterea, prophetia comminationis quamvis non impleatur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitæ intelligentiæ significatione, ut Cassiodorus dicit (in prologo super Psal., et refertur in Glossa ordin. præfixa Psalterio): sicut quod dictum est per Jonam, *Ninive subvertetur*, impletum est, secundum Augustinum in lib. de Civitate Dei (XXI, cap. XXIV, a med.): quia *quamvis Ninive steterit in mœnibus, corruit tamen in pravis moribus*. Sed hoc etiam invenitur in prophetia prædestinationis et præscientiæ, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spiritualem sensum: sicut quod dictum est Isa., LIV, 2: *Fundabo Hierusalem*, et Daniel., II, 45: *Lapis abscissus de monte sine manibus confregit statuam;* et multa alia hujusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ et prædestinationis.

14. Præterea, si alicui demonstrentur aliquæ futurorum similitudines, non dicitur Propheta, nisi intelligat ea quæ per illas significantur; sicut Pharao non est dictus Propheta, qui spicas et boves vidit: *intelligentia enim opus est in visione*, ut dicitur Daniel., X, 1. Sed illi per quos comminationes divinæ fiunt, intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quæ per illa significantur; sicut patet de Jona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam; unde ea non subversa, sed correcta, doluit, quasi sua prophetia non esset impleta. Ergo Propheta ex hoc dici non debuit; et sic comminatio nec debet poni prophetiæ species; unde videtur prædicta distinctio nulla esse.

Sed contrarium apparet ex Glossa (ord.), quæ habetur super illud Matth., I: *Ecce virgo concipiet;* ubi prædicta divisio ponitur et explanatur.

Respondeo dicendum, quod prophetia a divina præscientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem, quod Deus alio modo præscit futura ab aliis qui futura præcognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare; scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus; et exitum sive executionem hujus ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quæcumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem præscire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; et eodem modo astrologus dicitur præcognoscere futuras pluvias aut ventos. Unde, si sint tales causæ quorum effectus impediri possunt, non semper evenit quod sic præscitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum: sed etiam quantum ad ipsum exitum, vel executionem ordinis. Cujus ratio est, quia ejus intuitus æternitate mensuratur, quæ omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit; unde uno simplici intuitu videt et ad quid causæ sunt ordinatæ, et qualiter ordo ille impleatur. Hoc autem creaturæ est impossibile, cujus intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum; unde cognoscit illa quæ sunt illo tempore; futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum; unde sic solummodo a nobis præcognosci possunt: ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura præscire dicimur, etiam magis præsentium quam futurorum scientiam habere; et sic remaneat solius Dei proprium vere scire futura. Quandoque igitur a divina præscientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum; quandoque vero ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cum ergo fit prophetica revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis; tunc enim nihil aliud Prophetæ revelatur nisi quod secundum ea quæ nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinæ virtutis, ut suscitatio Lazari, et conceptio Christi, et hujusmodi; et secundum hoc est prophetia prædestinationis : quia, ut dicit Damascenus (lib. II orth. Fidei, capit. III), ea quæ Deus prædestinat, non sunt in nobis; unde et prædestinatio quasi quædam Dei præparatio dicitur. Hoc autem aliquis præparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quædam vero explentur operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariarum; et hæc, inquantum per alias causas complentur, non sunt prædestinata, sunt tamen præscita; unde horum dicitur esse prophetia secundum præscientiam. Quia tamen præscientia propter homines fit; circa ea quæ per homines fiunt libero arbitrio, præcipue prophetia præscientiæ consistit. Unde, prætermissis aliis causis creatis, Hieronimus (in Glos. ord. super illud Matth., I : *Ecce virgo concipiet*)

prophetiam præscientiæ notificans, de solo libero arbitrio mentionem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit reducitur ad bimembrem, ut dictum est; quia quædam respicit ordinem causarum, quædam autem exitum ordinis; et in hac divisione Cassiodorus stetit; Hieronymus vero alterum membrorum subdivisit : et ita Cassiodorus duo membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Præscientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem : est enim de omnibus existentibus, sive virtute creata, sive increata fiant; sed Hieronymus accepit præscientiam secundum quamdam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est prædestinatio, per se loquendo, scilicet de his quæ virtute creata proveniunt.

Ad secundum dicendum, quod omnis prophetia divinam præscientiam habet quasi radicem. Sed cum in divina præscientia sit cognitio ordinis et eventus, quædam prophetia derivatur ex una parte, quædam ex alia. Præscientia vero Dei, secundum hoc proprie præscientiæ nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est; ordo enim ad eventum est in præsenti; unde de eo magis est scientia quam præscientia : et sic illa prophetia quæ ordinem respicit, non dicitur secundum præscientiam, sed solum illa quæ est secundum eventum.

Ad tertium dicendum, quod præscientia hic accipitur contra prædestinationem divisa, quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit; non autem excedit præscientia prædestinationem in malis solum, si prædestinatio stricte accipiatur; sed etiam in omnibus bonis, quæ non fiunt sola virtute divina; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod meritum nostrum est et ex gratia et ex libero arbitrio; non autem subjacet prædestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quæ a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est, prædestinationi subesse dicitur per accidens.

Ad quintum dicendum, quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala; quia hujusmodi differentiæ per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur; sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod ad Christi conceptionem intervenit consensus Virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum removens; non enim invitæ tantum beneficium præstari debebat.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit : Iste sanabitur et iste morietur; et si aliter contingat, non falsum

dicit; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri : et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum; unde Philosophus dicit in II de Generat. (com. LXIV) quod *futurus quis incedere, non incedet;* et secundum hoc denuntiatio Prophetæ comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod prædixit.

Ad octavum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directe respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte; sic intelligenda est sub conditione causæ; et tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa existente, utpote iniquitate remanente, quod talis pœna vel talis determinate secundum divinam justitiam debeatur.

Ad nonum dicendum, quod sub prophetia comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio; Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

Ad decimum dicendum, quod prophetia illa fuit secundum comminationem; et quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

Ad undecimum dicendum, quod causæ inferiores non solum sunt causæ naturales quas medici præcognoscere possunt, sed etiam causæ meritoriæ, quæ ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causæ etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod causæ superiores, quæ sunt rerum rationes in divina præscientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causæ inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

Ad decimumtertium dicendum, quod in prophetia prædestinationis et præscientiæ quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis; sed litteralis sensus attenditur secundum ea quæ per similitudines significantur; sicut in omnibus mediate significatis accidit; unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quæ per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum Prophetæ attenditur secundum illas similitudines rerum quæ eveniunt, quia similitudines illæ non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quædam; unde et illud quod eveniet, significatum per hujusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem, sed

ad sensum mysticum; sicut cum dicitur, *Ninive subvertetur*, subversio materialis pertinet ad sensum litteralem; sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem : et in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod in somnio Pharaonis spicæ illæ et boves non demonstrabantur ut res quædam, sed solum ut similitudines; et ideo Pharao, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicujus rei intellectum; et propter hoc Propheta non fuit. Sed Jonæ, cui dictum est, *Ninive subvertetur*, aderat intelligentia alicujus rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, præscius non fuerit; unde quantum ad hoc quod non intelligebat, Propheta non fuit. Sciebat tamen Jonas, et Prophetæ comminantes, prophetiam quam prædicebant, non esse secundum præscientiam, sed secundum comminationem : unde dicitur Jonæ, ult., 2 : *Propter hoc prævoccupavi ut fugerem in Tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es.*

ARTICULUS XI. — *Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.* (IIª IIæ part., quæst. CLXXI, art. 6.)

Undecimo quæritur, utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas; et videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiæ ponatur; si prophetiæ conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad præscientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius (lib. V de Cons., prosa ult. a med.). Ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiæ quasi in ejus definitione posito.

2. Præterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quæ non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia malitiæ vel iniquitatis, ut habetur Hierem., XVIII. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

3. Præterea, Isai., XXXVIII, dicit Glossa (super illud, *Dispone domui tuæ*), quod Deus Prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem ejus est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

4. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem : aut hoc est ex parte Prophetæ videntis, aut ex parte rei quæ videtur, aut ex parte speculi æterni a quo videtur. Non autem ex parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei visæ, quæ contingens est; nec ex parte divinæ præscientiæ, sive speculi; quia per hoc necessitas rei non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

5. Sed diceres, quod divina præscientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit, sed tamen aliter eveniet quod

præscitur; et hoc modo prophetia habet immobilem veritatem. Immobile enim dicitur, secundum Philosophum (V Phys. e text. xx), quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur. — Sed contra, posito possibili, nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id quod est præscitum et prophetatum, aliter se habere; si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile. Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo, etc.

6. Præterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei; quia ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est, ut dicit Philosophus (in prædicamento de Substantia non procul a fin.). Sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes et mutabiles. Ergo prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

7. Præterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a causa proxima, non a prima. Sed causæ proximæ rerum de quibus est prophetia, sunt causæ mobiles; quamvis causa prima sit immutabilis. Ergo prophetia non habet immobilem, sed mobilem veritatem.

8. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, et illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossible est non esse prophetatum. Ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; et sic prophetia erit de futuris contingentibus.

Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ordin. in prologum præfixum Psalterio) : *Prophetia est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians.*

Præterea, prophetia est divinæ præscientiæ signum, ut dicit Hieronymus (loco nunc dicto, Matth., I, super illud : *Ecce virgo concipiet*). Sed præscita, inquantum subsunt præscientiæ, sunt necessaria. Ergo et prophetata, inquantum de illis est prophetia; ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Præterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare; scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quæ de illis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ sunt immediate a causis mobilibus sicut a causa proxima, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina præscientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur cau-

sam proximam, et non causam primam; unde res ipsæ prophetatæ mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut et divina præscientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quæ est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina præscientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quæ est signum ejus, immobilem habeat veritatem.

Quomodo autem præscientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quæstione de scientia Dei, art. 13; unde non oportet hoc repetere; cum immobilitas prophetiæ tota dependeat ex immobilitate divinæ præscientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens: sic etiam et huic rei quæ prophetatur, non per se competit esse immobilem, sed solum inquantum est prophetata; unde convenienter in definitione prophetiæ ponitur.

Ad secundum dicendum, quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem; non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est, art. præced. ad 8 argum.; et hunc ordinem esse quem Propheta prædicit, necessarium est, quamvis eventus quandoque non sequatur.

Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa æterna Dei dispositio, quæ nunquam variatur; propter quod dicit Gregorius, quod Deus nunquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquæ causæ ordinatæ sunt. Sententiæ autem in judiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causæ sunt ordinatæ, est a Deo ab æterno dispositum: et tunc idem est Dei consilium et sententia: quandoque vero ad aliquid ordinatæ sunt causæ, quod non est a Deo ab æterno dispositum; et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiæ, quæ respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetæ vero revelatur quandoque sententia consilio conformis; et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum; quandoque vero revelatur sententia non conformis consilio; et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod immobilitas prophetiæ est ex parte speculi æterni; non quod rebus prophetatis necessitatem imponat: sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut et ipsa est.

Ad quintum dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum præscientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile est posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum; quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse cum præscientia ipsum eventum respiciat.

Ad sextum dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

Ad septimum dicendum, quod quamvis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima immobilis, ut dictum est. in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile judicium, sicut et præscitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi et qualiter debeat negari, dictum est in quæstione de scientia Dei., art. 13.

ARTICULUS XII. — *Utrum prophetia quæ est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.* (IIª IIæ, quæst. clxxiv, art. 2.)

Duodecimo quæritur, utrum prophetia quæ est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria; et videtur quod non. Quia illa prophetia quæ habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam quæ habet intellectualem tantum. Ergo visio prophetica quæ habet utramque, est potior illa quæ habet unam tantum; quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

2. Præterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia quæ habet imaginariam visionem adjunctam, quam illa quæ habet intellectualem tantum.

3. Præterea, de Joanne Baptista dicitur Matth., xi, quod ipse est Propheta, et plus quam Propheta. Hoc autem dicitur inquantum Christum non solum intellectualiter vel imaginarie vidit, ut alii Prophetæ, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adjungitur visio imaginaria, est nobilior illa quæ habet intellectualem tantum.

4. Præterea, tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentiæ rationem speciei constituentes. Sed differentiæ constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio. Ergo illa prophetia quæ habet denuntiationem, videtur esse perfectior ea quæ non habet. Sed enuntiatio fieri

non potest sine imaginaria visione; quia oportet eum qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior quæ fit cum visione imaginaria et intellectuali.

5. Præterea, I Corinth., XIV, super illud, *Spiritus autem loquitur mysteria*, dicit Glossa (in prologum D. Hieron. præfixum Psalterio): *Minus est Propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est Propheta qui solo earum intellectu est præditus; sed maxime Propheta est qui in utraque præcellit;* et sic idem quod prius.

6. Præterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est perfectior quam quæ habet intellectualem tantum.

7. Præterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiæ. Sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia quæ habet imaginariam visionem, sit perfectior.

8. Præterea, majoris perfectionis est cognoscere rem aliquam ut in se est et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo, eadem ratione, perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia quæ habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est nobilior ea quæ habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatæ tantum in se, et non prout sunt signatæ.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius, I cap. cœlest. Hierarch. (parum ante medium), *impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi sacrorum velaminum varietate velatum.* Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse immissæ divinitus quam formatæ ab homine. Ergo illa videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale, et figuræ imaginariæ.

10. Præterea, ut dicit Hieronymus (super lib. Reg.), Prophetæ contra Agyographas distinguuntur. Sed illi quos nominat Prophetas, omnes, aut fere omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginativis; plures autem eorum quos inter Agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur Prophetæ illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Præterea, secundum Philosophum II Metaph. (com. I),

intellectus noster se habet ad primas rerum causas, quæ sunt maxime notæ in natura, sicut se habet oculus noctuæ ad lucem solis. Sed oculus noctuæ non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit : ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; et sic intellectualis visio non erit certior quam imaginaria cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adjuncta nihil diminuat de ejus nobilitate ; et sic illa prophetia quæ fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus æque digna.

12. Præterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum. Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ut sup.) : *Illius prophetiæ modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur.* Illa vero prophetia quæ habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii vel visionis. Ergo prophetia quæ est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

2. Præterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. Ergo prophetia quæ fit secundum intellectualem visionem, est nobilior.

3. Præterea, ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio ; quia qui fallitur, non intelligit, ut dicit Augustinus in lib. de vera Religione (lib. LXXXIII Quæst., quæst. XXXII in princ.). Visio autem imaginaria babet plurimum falsitatis admixtum : unde IV Metaph., com. XXIV, ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem est nobilior.

4. Præterea, quando una vis animæ a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur. Si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo et prophetia nobilior.

5. Præterea, sicut se habent potentiæ ad invicem, ita et actus potentiarum. Sed intellectus non conjunctus imaginationi, utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi conjuncto, scilicet humano. Ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est illa quæ habet utramque.

2. Præterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in Glossa Psalterii (ubi sup.) ut adminiculum prophetiæ. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est imperfectior.

7. Præterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab

obscuritatibus sive nebulis, tanto magis est clarum. Sed imaginariæ figuræ sunt quasi quædam nebulæ, quibus obumbratur intellectuale lumen; ratione cujus ratio humana quæ a phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentiæ. Ergo prophetia quæ habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

8. Præterea, nobilitas tota propheticæ cognitionis consistit in hoc quod Dei præscientiam imitatur. Sed prophetia quæ est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam præscientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam quæ habet imaginariam visionem. Ergo illa quæ caret imaginaria visione, est nobilior.

Respondeo dicendum, quod cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentiæ; ex utraque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilius invenitur; sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilius id in quo natura generis est perfectior; quandoque vero id in quo est perfectius natura differentiæ. Cum enim natura differentiæ addit aliquam perfectionem supra generis naturam, præeminentia quæ est ex parte differentiæ, facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut etiam in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quæ ad rationem animalis spectant, utpote sensus, et motus, et alia hujusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius; ut patet in fide, quæ est cognitio ænigmatica, eorum scilicet quæ non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo jam ea videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quæ credit. Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quædam cognitio obumbrata et obscuritati admixta, secundum id quod habetur II Petr., I: *Habetis firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Unde hoc etiam ipsum nomen prophetiæ demonstrat, quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo: quæ enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quæ rationem prophetiæ complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiæ habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis propheticæ cognitio obum-

bratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem vel visionem; et sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat, scilicet acceptionem, et judicium de acceptis; judicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum; acceptio vero est et secundum intellectum, et secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed judicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione: et talis forte fuit inspiratio Salomonis, inquantum de moribus hominum et naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius judicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; et hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu Prophetæ rerum imagines formantur; vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate jam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quæ habet acceptionem sine judicio; unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quæ habet judicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quæ habet judicium et acceptionem imaginariam; illa vero intellectualis visio quæ habet judicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quæ cum judicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quæ habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea quæ habet imaginariam adjunctam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa prophetia quæ in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quæ sola in intellectuali visione consistit, eo quod illa habet intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et judicium, in hac vero ad judicium tantum.

Ad secundum dicendum, quod in utraque prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode: quia in illa prophetia quæ dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticæ revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticæ revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad judicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quæ visionem intellectua-

lem tantum continet, est visio intellectualis plenior : ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodammodo decidit quantum ad aliquid a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Joannes Christum digito demonstravit, non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetiæ comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis ; sed fuit quoddam divinitus concessum amplius quam prophetia ; unde dicitur Luc., x, 24 : *Multi Reges et Prophetæ voluerunt videre quæ vos videtis, et non viderunt.*

Ad quartum dicendum, quod denuntiatio (1) per verba vel facta communis est utrique ; quia et prophetia quæ tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi judicium de his quæ ab alio accipiuntur ; sicut Joseph habuit solummodo judicium de his quæ a Pharaone sunt visa ; non quod ipse acceperit quid esset futurum ; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem visionem tantum habente, de qua nunc loquimur.

Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur ; ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiæ vel Hieremiæ ; cujus contrarium dicitur a Sanctis ; habet tamen veritatem quantum ad aliquid ejus dictum, quia scilicet judicium non perficitur non propositis his de quibus est judicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad judicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicujus faciens, quousque apponantur aliqua de quibus est judicandum, vel a se vel ab alio accepta ; et sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

Ad septimum dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum ; sed quandoque propter acceptionem plenissimam intellectus, ut dictum est, in corp., et ad 2 argum.; ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod signum, inquantum hujusmodi, est causa cognitionis, signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est ; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus ; et ideo e contrario se habet de signo et signato ; unde ratio non sequitur.

(1) *Al.* denudatio.

Ad nonum dicendum, quod quamvis imagines impressæ divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quæ est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptione quæ fit per imaginarias formas.

Ad decimum dicendum, quod ideo specialiter Prophetæ nuncupantur in distinctione prædicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiæ, etiam ratione differentiæ. Agyographæ autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad judicium tantum, sive quantum ad judicium et acceptionem simul.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illæ sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariæ; unde et visio intellectualis est nobilior.

Ad duodecimum dicendum, quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis; imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia; unde semper necesse est quod imaginatio sit alicujus non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscuntur non solum materialia, sed immaterialia; unde et quædam cognoscuntur ab eo per essentiam, quædam autem per similitudinem.

Ad rationes vero quæ in contrarium objiciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

## ARTICULUS XIII. — *Utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum imaginariam visionem.* (IIª IIæ, quæst. CLXXIV, art. 3.)

Tertiodecimo quæritur, utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam ; et videtur quod sic. Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetatæ rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetatæ est per visionem imaginariam. Ergo possunt gradus prophetiæ distingui penes visionem imaginariam.

2. Præterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem ; et exinde est scientia opinione perfectior. Sed similitudines imaginariæ sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

3. Præterea, in omni cognitione quæ est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figuræ imaginatæ in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiæ. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

4. Præterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu

in imaginationem; quanto est perfectius lumen in intellectu Prophetæ, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariæ visionis demonstrant diversos gradus intellectualis visionis. Sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiæ distinguitur.

5. Sed dicendum, quod diversitas visionis imaginariæ non distinguit speciem prophetiæ; et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiæ distinguuntur. — Sed contra, omne calidum elementare est ejusdem speciei; sed tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et secundo et tertio et quarto gradu. Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

6. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed intellectualis visio non distinguitur in Prophetis nisi secundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum. Ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiæ; ergo nec gradus secundum responsionem prædictam; et sic non essent in prophetia aliqui gradus, si nec secundum visionem intellectivam, nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiæ distingui secundum imaginariam visionem.

1. Sed contra, visio imaginaria non facit Prophetam, sed solum intellectualis. Ergo nec secundum eam gradus prophetiæ distinguuntur.

3. Præterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. Sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. Ergo gradus prophetiæ distinguuntur secundum intellectualem, et non secundum imaginariam visionem.

3. Præterea, imaginariæ visiones in eodem Propheta pluries variantur; quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint gradus prophetiæ distingui.

4. Præterea, sicut se habet scientia ad res scitas, sic prophetia ad res prophetatas. Sed scientia distinguitur secundum res scitas, ut dicitur in III de Anima (com. XXXVIII.) Ergo et prophetiæ secundum res prophetatas, et non secundum imaginariam visionem.

5. Præterea, secundum Glossam in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent magis prophetiæ gradus distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

6. Præterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur; unde Moyses cum a Domino mitteretur, petivit signa, Exod., III; et in Psalm. LXXIII, 9, dicitur : *Signa nostra non vidimus; jam non est Propheta.* Ergo non magis debent distingui pro-

phetiæ gradus secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

Respondeo dicendum, quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum unum est alio principalius; in eo quod ex eis constituitur, potest gradus comparationis attendi et secundum id quod est principale, et secundum id quod est secundarium. Sed excessus ejus secundum quod est principale, ostendit eminentiam simpliciter; excessus vero ejus secundum quod est secundarium, ostendit eminentiam secundum quid, et non simpliciter, nisi secundum quod excessus in eo quod est secundarium est signum excessus in eo quod est principalius. Sicut ad meritum humanum concurrit caritas quasi principale et opus exterius quasi secundarium; meritum autem simpliciter loquendo, scilicet respectu præmii essentialis, judicatur majus, quod ex major caritate procedit; magnitudo vero operis facit majus meritum secundum quod attenditur respectu alicujus præmii accidentalis non autem simpliciter, nisi inquantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius dicit (homil. xxx in Evang. non longe a princ.): *Amor Dei operatur magna, si est.* Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis, et imaginaria quasi secundaria: gradus prophetiæ est simpliciter judicandus eminentior ex eo quod visio intellectualis est eminentior: ex eminentia vero imaginariæ visionis ostenditur eminentior gradus prophetiæ secundum quid, et non simpliciter, nisi inquantum perfectio imaginaria visionis demonstrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus: quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa: unde penes illa signa oportet distinguere gradus prophetiæ. Sic ergo possunt distingui gradus prophetiæ secundum quatuor. Primo secundum ea quæ requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiæ: scilicet visio et denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo: scilicet judicium, quod est secundum intellectum, et acceptio: quæ est quandoque secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis; scilicet quædam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis secundum id quod Dominus dixit ad Ezechielem, III, 8: *Dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, et frontem tuam duriorem frontibus eorum;* et sequitur: *Ne timeas eos, neque metuas a facie eorum.* Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatæ; scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatæ demonstratur; unde et Moyses a Deo signum accepit, ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiæ est in eo in quo invenitur quædam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc

quod ei revelatio fiat ; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiæ fuisse in Samsone, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum judicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et Hieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad judicium et quantum ad acceptionem, sicut in David. Secundo possunt distingui gradus prophetiæ ex dispositione prophetantis ; et sic, cum prophetia fiat in somnio et vision evigiliæ, ut dicitur Numer., XI, perfectior est gradus prophetiæ quæ est in vigilia, quam quæ est in somnio : tum quia intellectus est melius dispositus ad judicandum ; tum quia avocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta inferiorum virium, ad ea quæ divinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi : quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiæ gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba : et ideo altior gradus prophetiæ est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I Regum, III, quam quando demonstrantur aliquæ figuræ, quæ sunt aliarum rerum similitudines, ut olla succensa ostensa est Hieremiæ, Hierem., I : ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticæ demonstrantur. Quarto ex parte ejus qui revelationem facit : eminentior enim gradus prophetiæ est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum ; sive sit in somnio, sive sit in visione : quia ostenditur quod magis accedit Propheta ad cognitionem ejus qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiæ est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis ; et adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut, Isai., I, Isaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetiæ revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem ; tanto ostenditur plenior prophetiæ receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiæ.

Rationes illæ quæ ostendunt quod gradus prophetiæ distinguuntur secundum imaginariam visionem concedendæ sunt secundum modum prædictum ; nec hoc dicendum est, quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

Ad rationes vero quæ sunt in oppositum, per ordinem respondendum est.

Ad quarum etiam PRIMAM patet responsio ex dictis, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale ; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie, po-

test esse secundum id quod est materiale ; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quæ sunt differentiæ materiales, ut in X Metaphysic. (com. xxv) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens Prophetæ, sed sit quasi quædam passio transiens, non oportet ut Propheta semper sit in eodem gradu pophetiæ ; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

Ad quartum dicendum quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia ; non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiæ ; et præcipue cum ea quæ sunt denuntianda, Prophetæ revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur. Potest tamen dici, quod secundum res prophetatas gradus prophetiæ distinguuntur ; sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiæ assignari, nisi forte in genere ; ut si dicatur, quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

Ad quintum dicendum, quod dicta et facta quæ ibi tanguntur, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetiæ distingui.

Ad sextum dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia; potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetiæ demonstratur ; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia quæ demonstrat *propter quid* est potior quam scientia quæ dicit *quia ;* et propter hoc I Corinth., xii, præmittitur gratia signorum gratiæ prophetiæ. Unde et ille Propheta est excellentissimus qui etiam signa facit, habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica, etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiæ ; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiæ, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

ARTICULUS XIV. — *Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis Prophetis.* (IIª IIæ part., quæst. clxxiv, art. 4.)

Quartodecimo quæritur, utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis ; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius (homil. xvi in Ezech.), *per successiones et incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.*

2. Præterea, Glossa dicit in principio Psalterii : *David Propheta fuit excellentissimus.* Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, Josue, x, quam per Moysen ; et similiter per Isaiam, qui fecit solem retrocedere, Isaiæ, xxxviii. Ergo Moyses non fuit Prophetarum maximus.

4. Præterea, Eccli., xlviii, 4, dicitur de Elia : *Quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* etc. ; et sic idem quod prius.

Præterea, Matth., xi, 11, dicitur de Joanne : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Ergo nec Moyses fuit eo major ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Deut., ult., 10 : *Non surrexit Propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

Præterea. Num., xii, 6, dicitur : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum ; at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Ex quo patet quod ipse aliis Prophetis præfertur.

Respondeo dicendum, quod inter Prophetas aliquid secundum aliquid diversimode possunt majores reputari ; simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit ; in eo enim quatuor quæ ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numer., xii, 8 : *Palam, et non per ænigmata et figuras, Dominum videt.* Et hæc quidem ejus visio non est facta Angelo mediante, sicut aliæ visiones prophetales ; unde ibidem dicitur : *Ore ad os loquor ei.* Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinam de videndo Deum (epist cxlvii, al. cxii, cap. xii) et XII super Genesim ad litteram (cap. xxvii). Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat ; unde dicitur Exod., xxxiii, 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum ;* in quo etiam alia ejus eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia ; quod de nullo aliorum legitur. Tertio ejus denuntiatio fuit excellentissima ; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinæ ; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens : *Hæc dicit Dominus ;* et non uni familiæ, sed toti populo ; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius Prophetæ præcedentis, sicut Prophetæ denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi ; unde denuntiatio præcedentium fuit præparatio ad legem Moysi, quæ fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium Prophetarum. Quarto fuit eminentior quantum ad ea quæ ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius generis ; alii vero Prophetæ

fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia ; unde dicitur Deuter., ult., 10 : *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem.* Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, et ita magna mirabilia quæ fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Ægyptum, non solum ad denunciandum verba Domini, sed ad flagellandum Ægyptum, et populum liberandum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his quæ pertinent ad mysterium Incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores revelationes acceperunt quam Moyses ; non autem quantum ad cognitionem Divinitatis, de qua plenissime Moyses instructus fuit.

Ad secundum dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus Prophetarum, quia expressissime prophetavit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint majora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt majora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi instructionem in nova lege, et liberationem; illa vero fuerunt aliqua particularia negotia.

Ad quartum dicendum, quod eminentia Eliæ præcipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit; etiam multis aliis Prophetis eminentior fuit quoad audaciam et magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

Ad quintum dicendum, quod cum Moyses aliis præfertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti ; quia tunc præcipue prophetia fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, expectabatur venturus. Joannes autem ad novum pertinet testamentum; unde Matth., II, 13 : *Lex et Prophetœ usque ad Joannem*. In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio ; unde dicitur II Corinth., III, 18 : *Nos autem revelata facie ;* ubi expresse Apostolus se et alios Apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur, si Joanne Baptista nullus fuit major, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiæ : quia, cum prophetia non sit donum gratiæ gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

# QUÆSTIO XIII

## DE RAPTU

(*In quinque articulos divisa.*)

Primo quæritur, quid sit raptus; 2° utrum Paulus in raptu vidit Deum per essentiam; 3° utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod abstrahatur a sensibus; 4° utrum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus possit videre Deum per essentiam; 5° quæritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid non scivit.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Quid sit raptus.*

Quæstio est de raptu; et primo quæritur quid sit raptus. Describitur autem a Magistris sic : *Raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris naturæ, elevatio;* et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit (II de lib. Arb., capit. IX), *intelligentia hominis naturaliter præcognoscit Deum.* Sed in raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

2. Præterea, magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III cœli et mundi (comm. XX a med.). Ergo nec elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris naturæ, est nisi naturalis.

3. Præterea, Roman., II, super illud, *Contra naturam insertus est in bonam olivam*, dicit Glossa (ordin.), quod Deus auctor naturæ nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique naturale quod ab eo accepit a quo est modus omnis et ordo naturæ. Sed elevatio raptus fit a Deo, qui est conditor humanæ naturæ. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

4. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. — Sed contra, Dionysius dicit, VIII de divin. Nomin., quod justitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam justitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum ejus.

5. Præterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare sit homo deterior, ut Augustinus dicit

in lib. LXXXIII Quæst. Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari, ut patet per Dionysium, III de divin. Nomin. (cap. IV, p. 4, a med.). Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et bonum rationis evacuet, ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur V Metaph. (com. VI); videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, et descriptio prædicta designat in hoc quod dicit, *vi superioris naturæ.*

Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. VII), excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum, non autem excellentiæ intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilium quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere. Ad quæcumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

7. Præterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in lib. de Spiritu et Anima, quod *Angelus et Anima natura sunt pares, officio dispares.* Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quæ homines elevantur in raptu. Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

8. Præterea, si aliquis motus sit naturalis; et perventio ad terminum motus est naturalis; cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenit; unde Augustinus in I Confessionum (cap. I ante med.): *Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te.* Ergo elevatio illa qua mens pertingit ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

9. Sed dicebas, quod ferri in Deum non est naturale humanæ menti ex se ipsa, sed ex præstitutione divina; et sic non est simpliciter naturale. — Sed contra, inferior natura non operatur nec tendit in aliquem finem nisi ex præstitutione divina; ratione cujus dicitur omne opus naturale, opus intelligentiæ; et tamen rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter, et operationes. Ergo et ferri in Deum, si sit naturale menti ex præstitutione divina, debet judicari simpliciter naturale.

10. Præterea, prius est anima in se, secundum quod spiritus dicitur, quam prout est conjuncta corpori, secundum quod dicitur anima. Sed animæ, inquantum est spiritus quidam, actus ejus est cognoscere Deum, et alias substantias separatas; inquantum vero est corpori conjuncta, actus ejus est cognoscere res sensibiles. Ergo per prius est animæ cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur cognitio sensibilium sit animæ naturalis; et cognitio divinorum intelligibilium est ei naturalis; et sic idem quod prius.

11. Præterea, naturalius ordinatur aliquid ad ultimum termi-

num quam ad medium, cum per medium ordo sit ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quædam media quibus pervenitur ad cognitionem Dei; Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed cognitio sensibilium est homini naturalis. Ergo et cognitio intelligibilium; et sic idem quod prius.

12. Præterea, nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quædem res, ut herbæ vel lapides, habent naturales virtutes evocandi mentem a sensibus ut quædam mirabilia cernantur; quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

Sed contra est quod II Corinth., XII, super illud : *Scio hominem*, dicit Glossa (ordin.) : *Raptum, idest contra naturam elevatum*.

Respondeo dicendum, quod sicut cujuslibet alterius rei est quædam operatio naturalis rei, inquantum est hæc res, ut ignis aut lapidis; ita etiam hominis est quædam operatio inquantum est homo, quæ est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua operatione naturali. Uno modo ex defectu propriæ virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca sive intrinseca : sicut est cum ex defectu virtutis formativæ in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divinæ virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit; sicut fit in miraculis; ut cum virgo concipit, vel cæcus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dicitur immutari. Patet (1) autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione et sensu : operatio enim ejus qua solis intellectualibus inhæret, omnibus inferioribus prætermissis, non est ejus inquantum est homo, sed inquantum aliquid in eo divinum existit, ut dicitur X Ethic. (capit. VII a med.); operatio vero qua solis sensibilibus inhæret præter intellectum et rationem, non est ejus inquantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suæ cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua præter sensum inspicit. Hæc igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriæ virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et hæc quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina : et tunc proprie elevatio quædam est : quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quæ fit virtute divina, quæ est supra hominem, est in aliquid altius quam sit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus, qua definitur ut quidam motus, tangitur ejus genus in hoc quod dicitur, *elevatio;* causa efficiens in hoc quod dicitur, *vi supe-*

(1) *Al.* potest.

*rioris naturæ;* et duo termini motus *a quo*, et *in quem*, cum dicitur, *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.*

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter : scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Ubi enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam, secundum ejus status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam pervenerit ætatem; esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est, quod intelligentiæ humanæ secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scilicet in statu viæ, est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, scilicet in patria; et si in statu viæ elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriæ, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, quæ est propria uniuscujusque rei; et universalis, quæ complectitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam vel contra naturam : uno modo quantum ad naturam particularem ; alio modo quantum ad universalem ; sicut omnis defectus et corruptio et senium est contra naturam particularem; sed tamen naturale est secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem; nisi quando a superiori sic imprimitur in natura inferiorem, ut ipsa impressio sit ejus natura. Et sic patet quomodo ea quæ a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra.

Unde et patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturæ, sicut Glossa exponit, Rom., II.

Ad quartum dicendum quod Deus, quamvis nunquam contra justitiam faciat, tamen aliquid præter justitiam facit. Tunc enim est aliquid contra justitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur; ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra justitiam, sed præter. Sic igitur cum Deus men-

tem humanam in statu viæ elevat supra modum suum, non facit contra justitiam, sed præter.

Ad quintum dicendum, quod opus hominis ex hoc quod habet bonitatem meriti, exigit ut sit secundum rationem et voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in raptu, non est hujusmodi; unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute divina. Nec tamen potest dici omnino violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis projicitur deorsum velocius quam sit dispositio motus naturalis : proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur III Ethic. (cap. I, circa med.).

Ad sextum dicendum, quod hoc est commune intellectui et sensui quod uterque deficit a perfecta perceptione excellentis objecti, etsi uterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia : quod ex hoc quod sensus ab excellenti sensibili movetur, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere : unde auctoritas Philosophi non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus et Anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultimæ consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in cœlo, ut dicitur Matth., XXII. Vel dicendum, quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis inveniatur perfectior.

Ad octavum dicendum, quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio vel medio, sed in fine motus ; et propter hoc non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod operationes rerum naturalium, quæ sunt ex præstitutione divina dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sicut sunt earum naturæ : non autem sic a Deo præstituitur homini elevatio raptus.

Ad decimum dicendum, quod illud quod est prius in intentione naturæ, est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili : quia esse in actu est prius a natura, quamvis una et eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animæ, inquantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem naturæ, sed posterior tempore; unde, si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium ; et si aliter fiat, erit perventio non naturalis ; et sic est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod illa abstractio a sensibus quæ fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam ab-

stractionem quæ fit ex defectu propriæ virtutis : non enim illæ res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi inquantum obstupefaciunt sensus ; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

ARTICULUS II. — *Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.* (IIª IIæ part., quæst. CLXXIV, art. 3.)

Secundo quæritur, utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam ; et videtur quod non. Eph., VIII, super illud : *Tenebris obscuratum habentes intellectum,* Glossa : *Omnis qui intelligit, quadam luce minori illustratur.* Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad hujusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est nisi lux gloriæ, de qua dicitur in Psal. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato. Sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. Ergo Deum per essentiam non vidit.

2. Sed dicendum, quod Paulus ut tunc beatus fuit. — Sed contra, perpetuitas est de ratione beatitudinis, ut dicit Augustinus, de Civitate Dei (lib. XI, cap. II, circa med.). Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. Ergo in statu illo non fuit beatus.

3. Præterea, a gloria animæ redundat gloria in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum. Ergo nec mens ejus fuit lumine gloriæ illustrata ; et sic non vidit Deum per essentiam.

4. Sed dicendum, quod videndo Deum per essentiam in statu illo, non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. — Sed contra, ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriæ et dos gloriæ, quæ est principium illius actus ; sicut corpus Petri fuisset simpliciter glorificatum, si cum hoc quod ferebatur super aquas, hujusmodi actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quæ est principium divinæ visionis, quæ est actus gloriæ, est dos gloriæ. Si igitur mens Pauli Deum vidit per essentiam, et illustrata fuit luce quæ est principium hujus visionis ; fuit simpliciter glorificata.

5. Præterea, Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam ; quia fides est de his quæ non apparent, ut dicitur Hebr., XI, et *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Rom., VIII, 24. Ergo, etc.

6. Præterea, caritas patriæ non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia ejus anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. V). Ergo non habuit caritatem patriæ. Sed ubi est visio patriæ, quæ est perfecta, ibi est caritas patriæ, quæ est perfecta : quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. Ergo non vidit Deum per essentiam.

7. Præterea, divina essentia sine gaudio videri non potest,

ut dicit Augustinus, I de Trinit. Si ergo Paulus vidit Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur; non ergo volebat ab ea separari; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia, cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu nunquam separatus fuisset; quod falsum est; ergo non vidit Deum per essentiam.

8. Item, nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quoddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare; quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Roman., VIII, 38: *Certus sum quod neque mors neque vita, neque Angeli neque Principatus neque Virtutes, neque instantia neque futura, neque fortitudo neque altitudo neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei;* et sic idem quod prius.

Item quæritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt ejus raptus a sopore Adæ, et raptu Joannis Evangelistæ, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apoc., I, et ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act., II.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XXVIII) et ad Paulinam de videndo Deum (epistol. CXLVII, olim CXII, cap. XII), et quod habetur in Gloss. II Corinth., XII; ex quibus omnibus habetur quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viæ et visionem patriæ; quæ quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, utpote considerando essentiam suam, quæ est quædam similitudo intelligibilis essentiæ increatæ, prout dicitur in libro de Causis, quod intelligentia scit quod est supra se inquantum est creata ab eo; ut sic intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per resultantiam alicujus luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio vero viæ, quæ est per speculum et ænigma sensibilium creaturarum, est homini naturalis; sed cognitio patriæ, quo Deus per suam essentiam videtur, est soli Deo naturalis. Sed hæc positio repugnat dictis Augustini, qui expresse dicit in supradictis locis, quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam. Nec est probabile ut minister veteris testamenti ad Judæos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur Num., XII, 8: *Palam, et non per ænigmata, videt Deum:* et ministro novi testamenti, Doctori Gentium, hoc concessum non fuerit; præcipue cum ipse Apostolus sic argumentetur, II Corinth., III, 9: *Si ministratio damnationis fuit in gloria, multo magis abundat ministerium*

*justitiæ in gloria.* Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens ejus illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quædam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, et in carbunculo, et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole sicut quædam passio transiens, sicut in aere; non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte sole. Similiter et lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formæ connaturalis factæ, et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam sicut quædam passio transiens; et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriæ illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et transeundo ostendit hoc esse factum.

Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas ejus; et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in statu perpetuo mansit.

Unde patet responsio AD QUATUOR PRIMAS rationes.

AD QUINTUM dicendum, quod adveniente plena visione recedit fides. Unde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides; fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum gloriæ. Unde e contrario fuit ibi secundum habitum fides (1), non secundum actum; similiter spes.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu tunc merebatur; quia sicut habuit actum visionis patriæ, ita habuit actum caritatis patriæ. Quidam tamen dicunt, quod quamvis habuit actum visionis patriæ, non tamen habuit actum caritatis patriæ; quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus ejus affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur II Corinth., XII: *Raptus est in paradisum;* Gloss. (interlin.): *id est in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in Hierusalem.* Fruitio autem est per amorem.

AD SEPTIMUM dicendum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo non permansit, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD OCTAVUM dicendum, quod quamvis visio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo tunc non est reddita quasi præmium meriti, unde ratio non sequitur. Tamen sciendum, quod hæ duæ ultimæ rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo supra modum communem.

(1) *Al.* actus fuit ibi secundum habitum fidei, non, etc.

Ad id quod ultimo quærebatur, dicendum, quod *excessus mentis*, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quæ sunt super hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat; et sic in excessu mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator; unde dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin.: *Est autem extasim faciens divinus amor*; et Gregorius in Moralibus de contemplatione loquens dicit: *Qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit*. Alio modo, secundum quod in usu prædicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter præter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quæstione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptum distinguit Augustinus, XII super Genes. ad litt. Unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem; et sic accidit in Petro et Joanne Evangelista in Apocalypsi, ut Augustinus dicit. Alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem; et hoc quidem dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum; et sic fuit extasis Adæ, ut dicitur, Gen., II, in Glossa (ordin. super illud: *Adæ non inveniebatur*), *quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ, et intrans sanctuarium Dei, novissime intelligeret*. Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum intellectus alicujus viatoris elevari possit ad videndum Deum per essentiam, præter hoc quod a sensibus abstrahatur*. (IIª IIæ part., quæst. CLXXV, art. 4.)

Tertio quæritur, utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur; et videtur quod sic. Eadem enim est natura hominis in statu viæ et post resurrectionem; non enim idem numero resurgeret, nisi etiam idem spiritus esset. Sed post resurrectionem Sancti videbunt mente Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus aliqua abstractio fiat. Ergo in viatoribus idem possibile erit.

2. Sed diceres, quod corpus viatoris, quia corruptibile est, aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporis sensibus abstrahatur; quæ quidem corruptio post resur-

rectionem non est. — Sed contra, nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

3. Præterea, constat quod Christus nostram mortalitatem et corruptionem pœnæ assumpsit. Sed intellectus ejus continue Dei visione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. Ergo corruptio non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

4. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit eorum quæ in illa visione conspexit, alias non diceret II Cor., XII, 4, quod *audivit arcana verba quæ non licet homini loqui*, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid quod in ejus memoriam imprimebatur. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. I non procul a fin.). Ergo cum quis in statu viæ videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

5. Præterea, propinquiores sunt potentiæ sensitivæ sibi invicem quam intellectivæ sensitivis. Sed imaginatio, quæ est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinæ sine abstractione a potentiis sensitivis.

6. Præterea, illud quod est secundum naturam, non exigit ad sui præexistentiam aliquid eorum quæ sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit. Cum ergo abstractio a sensibus homini sit contra naturam, cum sensitiva cognitio sit ei connaturalis ; videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractione a sensibus non indigeat.

7. Præterea, abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentia, cujus objectum est Deus, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XII), non videtur corporeis sensibus esse conjuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

8. Præterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis existeret illius gloriæ quæ Sanctis repromittitur : unde Augustinus dicit, X super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. XXVIII, circa med. : *Cur non credamus quod tanto Apostolo, Doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in æternum ?* Sed in illa Sanctorum visione quæ post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet

abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem. Ergo nec in Paulo hujusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

9. Præterea, martyres in ipsis tormentorum suppliciis interius aliquid de divina gloria percipiebant : unde Vincentius (in sua legenda) : *Ecce jam in sublime agor, et omnes principes tuos sæculo altior, tyranne, despicio* ; et Laurentius : *Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt* ; et in aliis Sanctorum passionibus multa leguntur quæ hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus : alias sensum doloris non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriæ, qua Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

10. Præterea, propinquior est operationi quæ circa sensibilia versatur, intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quæ homo circa sensibilia operatur, ut Avicenna dicit in Sufficientia sua : alias contingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus videretur, si ad singulas chordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti : fieret enim nimia sonorum interruptio, quæ impediret debitam melodiam. Ergo multo minus intellectus speculativus cogitur intendere his quæ homo circa sensibilia operatur ; et sic liberum ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivæ vires circa operationes sensibiles occupantur.

11. Præterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in ænigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in ænigmate. Sed ænigmatica cognitio est specularis, et est per sensibilia. Ergo simul dum videbat Deum per essentiam, sensibilibus intendebat ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad litteram (cap. XXVII, parum ante fin.), et habetur in Gloss. II Corinth., XII : *In illa specie quæ Deus est, nemo Deum videns vivit vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit ; in illam non rapitur et subvehitur visionem.*

Præterea, II Corinth., V, super illud, *Sive mente excedimus*, dicit Glossa (ex August.) : *Excessum mentis dicit quo mens elevatur ad intelligenda cœlestia, ita ut quodammodo a mente labantur inferiora. In hoc mentis excessu fuerunt omnes Sancti quibus Arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt.* Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod avertatur a consideratione inferiorum ; et ita per consequens ab usu sensuum, quibus nonnisi inferiora considerantur.

Præterea, in Psal. XVII : *Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*, Glossa (interlin.) (1) : *Benjamin*, idest Paulus : *in mentis excessu, mente scilicet alienata a sensibus corporeis, ut quando raptus fuit usque ad tertium cœlum, intelligitur visio Dei per essentiam, ut dicit Augustinus*, XII *super Gen. ad litteram* (cap. XXXVIII). Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem a corporeis sensibus.

Præterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videndum Dei essentiam elevatur, quam quæcumque imaginationis operatio. Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur a corporis sensibus. Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

Præterea, Damascenus dicit : *Delicata est divina consolatio, quæ non datur admittentibus aliena*. Ergo, eadem ratione, divina visio non compatitur secum rei alterius visionem ; et ita non compatitur secum usum sensuum.

Præterea, ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia ; Matth., v, 8 : *Beati mundo corde*. Sed cor dupliciter immundatur : scilicet contaminatione peccati, et materialibus phantasiis : ut patet per hoc quod dicit Dionysius, VII cap. cœlest Hierar. a med.) : *Puras esse eas*, scilicet cœlestes essentias, *æstimandum est*, *non ut immundis maculis et inquinationibus liberatas*, in quo tangitur immunditia culpæ, quæ in beatis Angelis nunquam fuit ; *neque ut materialium receptivas phantasiarum*, in quo tangitur immunditia quæ est per phantasias ; ut patet per expositionem Hugonis de S.-Victore (super cœlest. Hier., fol. 373, col. 1). Ergo oportet mentem videntis Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

Præterea, I ad Corinth., XIII, 10, dicitur : *Cum venerit quod perfectum est*, *evacuabitur quod ex parte est*. Sed *perfectum* ibi nominatur visio Dei per essentiam ; *imperfectum* vero visio specularis et ænigmatica, quæ est per sensibilia. Ergo, quando aliquis elevatur ad visionem Dei per essentiam, oportet quod abstrahatur a visione sensibilium.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Augustini (in argum. I *Sed contra*) patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeisa lienetur. Cujus ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis animæ potentiis : hoc enim in omnibus animæ potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur ; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus ejus non percipit ea quæ dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cujus ratio est, quia ad actum cujuslibet

(1) *Al.* mentis excessu Benjamin, etc.

cognoscitivæ potentiæ requiritur intentio, ut probat Augustinus in lib. de Trin. (X, cap. IV et VI). Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicujus motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivæ potentiæ fundantur; unius et ejusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus : et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiæ, abstrahitur homo ab actu alterius potentiæ. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndum divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionem colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud intendat : et ideo oportet, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. Secundo vero potest ejusdem ratio assignari ex eo quod intellectui proprium (1) est. Cum enim cognitio de rebus habeatur secundum quod sunt in actu, et non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in X Metaph. (IX, comm. XX) : intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quæ sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum : et ideo, quanto intellectus purior est a materialium contactu, tanto perfectior est. Et inde est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuenda, a quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciæ quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen, inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest; ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quæ sunt pure immaterialia contuenda. Et ideo oportet, si aliquando præter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Unde, cum sensitivæ vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis ad divinam essentiam videndam elevari nisi ab usu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratione conjungetur anima beata corpori post resurrectionem, et alia nunc conjungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, intantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriæ redundabunt in corpus, unde et spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adjunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis; sicut cum una gutta aquæ

(1) *Al.* propinquum.

in mille amphoras vini infunditur, in nullo puritati vini præjudicatur. Et ideo in resurrectione ex conjunctione ad corpus qualicumque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus ejus debilitabitur: unde et sine abstractione a corporeis sensibus divinæ essentiæ contemplandæ intendet. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animæ subditum: si enim plene animæ subderetur, ex immortalitate animæ redundaret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit: et exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum: quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen, cum sit ejus causa, intellectus puritati præjudicat.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animæ suæ, et super corpus; unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostræ reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animæ agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus (lib. III, cap. xv, inter med. et fin.); et sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius; unde per hoc quod intellectus ejus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animæ ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam.

Ad quartum dicendum, quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quæ erant quasi quædam reliquiæ præteritæ visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea quæ videbantur in Verbo, fuerit per species aliquas, sed per solam essentiam Verbi; tamen ex ipsa aspectione Verbi imprimebantur in intellectu quædam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quæ prius per essentiam Verbi viderat; et ex illis speciebus intelligibilibus per quamdam applicationem ad particulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quæ prius viderat, etiam secundum actum memoriæ quæ est potentia sensitiva. Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinæ visionis aliquid fieret in ejus memoria quæ est pars potentiæ sensitivæ, sed solum in mente.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non per quemlibet actum imaginativæ virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus,

fit tamen abstractio prædicta quando actus imaginationis est vehemens; et similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus; fiet tamen per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinæ essentiæ perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viæ hujus, ut dictum est, in corp. art; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod intelligentia nostra, qua divina apprehendimus, quamvis non commisceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam judicii. Unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. xxiv, in princ.), quod *per intelligentiæ lumen etiam ista inferiora dijudicantur*, *et ea cernuntur quæ neque sunt corpus, neque ullas gerunt formas similes corporum;* et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non judicat, sed solis supernis inspiciendis intendit.

Ad octavum dicendum, quod substantia beatitudinis Sanctorum in visione divinæ essentiæ consistit; unde dicit Augustinus, I de Trin. (cap. viii, a med. et cap. xiii), quod visio est tota merces. Unde ex hoc quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis; nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur quæ beatis inerunt; sed ut ex his quæ experiebatur, etiam alia scire posset : non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

Ad nonum dicendum, quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident; sed aliqua illius gloriæ aspersione refrigerabantur; unde dicit Augustinus XV super Genesim ad litteram (cap. xvi, a med.) : *Ibi*, scilicet ubi Deus per essentiam videtur, *beata vita in suo fonte bibitur : unde aspergitur aliquid huic humanæ vitæ*, *ut in tentationibus hujus sæculi temperanter, juste, fortiter prudenterque vivatur*.

Ad decimum dicendum, quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his quæ circa sensibilia aliquis operatur; sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahatur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in illo actu Paulus habuit habitum fidei, non tamen habuit actum.

ARTICULUS IV. — *Quænam abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.*

Quarto quæritur, quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit; et videtur quod

requiratur abstractio ab ipsa unione qua anima corpori unitur ut forma. Vires enim animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires sensibilis animæ. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut dictum est, in præc. art. Ergo, multo fortius, ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animæ vegetabilis. Sed hæc abstractio non potest fieri in statu animalis vitæ, quamdiu anima corpori unitur ut forma; quia, ut dicit Philosophus (II Top., cap. II, a med.). *nutriuntur animalia semper*. Ergo ad visionem divinæ essentiæ requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

2. Præterea, Exod. XXXIII, super illud : *Non videbit me homo et vivet,* dicit Glossa Augustini : *Ostendit huic vitæ corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere* (1) *non posse. In illa tamen vita potest ubi, ut vivatur, huic vitæ moriendum est.* Et Glossa Gregorii, ibidem : *Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur.* Sed mors est per separationem animæ a corpore, cui uniebatur ut forma. Oportet ergo fieri separationem omnimodam a corpore, ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

3. Præterea, vivere viventibus est esse, ut dicitur I de anima (com. XXXVII). Esse autem hominis viventis est per hoc quod anima corpori unitur ut forma. Sed Exod., XXXIII, 20, dicitur : *Non videbit me homo et vivet.* Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

4. Præterea, fortior est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione proveniunt operationes potentiarum per organa corporea operantes. Sed hæc secunda unio impedit visionem divinæ essentiæ, ratione cujus oportet quod fiat abstractio a sensibus corporeis, ut dictum est, art. præced. Ergo multo fortius hæc prima unio impediet; et sic oportebit ab ea abstractionem fieri.

5. Præterea, potentia non elevatur supra modum essentiæ; cum potentia ab essentia fluat, et in ipsa radicetur. Si ergo essentia animæ fuerit corpori materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quæ sunt omnino immaterialia elevetur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, major impuritas contrahitur in anima ex conjunctione ipsius ad corpus quam ex conjunctione similitudinis corporalis ad ipsam. Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporeis, quæ apprehenduntur per imaginationem et sensum, ut dictum est, artic. præced. Ergo multo fortius oportet animam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

7. Præterea, II Corinth., V, 6, dicitur : *Quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino : per fidem enim ambu-*

(1) *Al.* appetere.

*lamus, et non per speciem*. Ergo quamdiu est anima in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

Sed contra, Exod., XXXIII, dicit Glossa Gregorii (super illud : *Non videbit me homo et vivet*) : A *quibusdam in hac carne viventibus, sed inæstimabili virtute crescentibus, potest æterna videri claritas Dei*. Sed claritas Dei est ejus essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet quod fiat omnimoda separatio animæ a corpore.

Præterea, Augustinus, IX super Genesim ad litteram (XII, cap. VII, et per plura) dicit, quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicue cernitur facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plusquam in somno. Ergo ad videndum veritatem increatam de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

Præterea, hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Paulinam de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, cap. XII) : *Non est*, inquit, *incredibile quibusdam Sanctis, nondum ita defunctis ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet Deum per essentiam viderent. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

Respondeo dicendum, quod ad visionem divinæ essentiæ, quæ est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis quæ vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, et per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens.

Per se quidem impediunt se invicem intellectivæ et sensitivæ operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse; tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat; et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius, art. præced., dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio ; cum hæc unio non dependeat ex voluntate animæ sed magis ex natura. Similiter ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur. Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam; cum nihil sit medium inter materiam et formam, ut probatur in VIII Metaphysic. (com. XVI). Nec tamen essentia animæ ita corpori unitur quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliæ formæ materiales, quæ sunt omnino in materia quasi submersæ, intantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia vero animæ non solum procedunt quædam vires seu potentiæ quæ sunt quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivæ et vegetativæ : sed vires intel-

lectivæ, quæ sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur III de Anima (com. VI). Unde patet quod vires intellectivæ non procedunt ex essentia animæ ex illa parte qua est corpori unita; sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subjugata; et sic unio animæ ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit ejus puritatem impedire. Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione qua anima corpori unitur ut forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animæ vegetabilis. Operationes enim hujus partis animæ sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in I Ethic. (cap. ult.). Et sic patet quod ad hujusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo hujusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivæ; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil præjudicatur per operationes animæ vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animæ vegetabilis et operatio animæ intellectivæ non se impediunt.

Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire; inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutriri et conservari; et sic per actus nutritivæ potentiæ eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiæ sensitivæ, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativæ virtutis, ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis. Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat.

Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio; sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentiæ animæ vegetabilis sint magis materiales quam potentiæ animæ sensitivæ, tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remotæ, et sic

minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitæ : et sic distinguit Philosophus in II de Anima (com. XIII), vivere per intelligere et sentire, et alias animæ operationes. Et similiter, cum mors sit privatio vitæ, oportet quod similiter distinguatur ; ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitæ. Unde Augustinus super Genes. ad litteram (lib XII, cap. XXVII, circa fin.) : *Ab hac vita*, inquit, *quisque quodammodo moritur, sive omnino exiens de corpore sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus :* et sic accipitur *mori* in Glossis inductis : quod patet ex hoc quod subjungitur in Glossa Gregorii : *Qui sapientiam*, inquit, *quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur, ne ejus amore teneatur.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod illa unio qua anima unitur ut forma, est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa recte concluderet, si essentia animæ ita corpori uniretur quod esset omnino corpori subjugata ; quod falsum esse jam diximus.

Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis, quæ requiritur ad operationem imaginationis et sensus, licet sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen est vicinius se habens ad operationem intellectus ; et ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod verbum Apostoli intelligendum est secundum quod dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod corporeis sensibus utimur.

### ARTICULUS V. — *Quidnam in raptu Paulus sciverit vel nesciverit.* (IIa IIæ, quæst. CLXXV, art. 6.)

Quinto quæritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid nescivit ; et videtur quod sciverit an anima ejus esset in corpore. Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentium. Sed communiter a multis determinatur quod anima Pauli in isto raptu corpori ejus uniebatur ut forma. Ergo multo fortius Paulus hoc scivit.

2. Præterea, Paulus in illo raptu scivit quid viderit et qua visione viderit : quod patet ex hoc quod dicit, II Cor., XII, 2 : *Scio hominem... raptum usque ad tertium cœlum.* Scivit ergo quid esset illud cœlum, utrum res corporalis vel spiritualis : et

an illud spiritualiter vel corporaliter viderit. Sed ad hoc sequitur eum scivisse utrum in corpore an extra viderit : quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper est sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore an non.

3. Præterea, sicut ipsemet dicit, ipse scivit hominem raptum usque ad tertium cœlum. Sed homo nominat conjunctum ex anima et corpore. Ergo scivit animam corpori esse conjunctam.

4. Præterea, ipse scivit esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo scivit se non esse mortuum; et ita scivit animam esse corpori conjunctam.

5. Præterea, ipse vidit Deum in raptu illa visione qua Sancti in patria vident Deum, ut dicit Augustinus IX super Genes. ad litteram (XII, cap. XXVIII), et in epistola de videndo Deum. Sed Sanctorum animæ quæ sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo et Apostolus hoc scivit.

6. Præterea, Gregorius dicit (IV Dialog., cap. XXXIII, in fin., et lib. XII Moral., cap. XIII, et II Moral., cap. III) : *Quid est quod non videat qui videntem omnia videt ?* quod præcipue pertinere videtur de his quæ ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori conjuncta vel non. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicit I Cor., XII, 2 : *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum.* Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim intellexerunt quod Apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori conjuncta in illo raptu an non ; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut corporaliter portaretur in cœlum, sicut Habacuc portatus legitur, Daniel., ult.; an secundum animam tantum, idest in visionibus Dei, sicut dicitur Ezech., XL, 2 : *In visionibus Dei adduxit me in terram Israel ;* et hunc intellectum cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in prologo super Daniel. (vers. finem), ubi dicit : *Denique et Apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore ; sed dixisse : Sive in corpore, etc.* Hunc autem intellectum Augustinus reprobat XII super Genes. ad litteram (cap. III, in princ.). Constat enim ex verbis Apostoli, quod ipse scivit se esse raptum usque in tertium cœlum. Constat ergo illud cœlum in quod raptus est esse vere cœlum, non aliquam cœli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in cœlum, idest ad videndum imaginariam similitudinem cœli ; eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, idest in simi-

litudine corporis hujus; et sic non fuisset necessarium discernere quid sciret et nesciret : quia utrumque æqualiter sciret; scilicet et se esse in cœlo, et se raptum esse in corpore, idest in similitudine, ut accidit in somniis. Scivit ergo pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat cœlum ; ergo scivit an esset corpus, vel res incorporea. Si enim erat corpus, in illud rapiebatur corporaliter : si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non poterat.

Restat ergo quod Apostolus non dubitavit an raptus ille esse corporalis vel spiritualis tantum; sed scivit solo intellectu se in illud cœlum esse raptum ; dubitavit autem an in ipso raptu anima ejus esset in corpore, an non : et hoc quidam alii concedunt; sed dicunt, quod quamvis in illo raptu Apostolus hoc nesciverit, scivit tamen illud postea, conjiciens ex ipsa visione quam prius habuerat. In illo enim raptu tota mens ejus in divina conferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis Apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit et quid nesciverit, ita distinguit præsens a præterito : quasi præteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim ; sed quasi præsens confitetur se scire aliquid, et aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit, quando raptus fuit.

Et ideo alii dicunt quod nec in raptu scivit, nec post, an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, et non simpliciter. Dicunt enim, quod scivit, et tunc et postea, quod anima uniebatur corpori ut forma ; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur ut ejus anima aliquid a sensibus acciperet ; vel secundum alios, utrum vires nutritivæ essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis Apostoli, qui dicebat se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus, simpliciter : et præterea hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino a corpore separata non erat.

Et ideo dicendum, quod simpliciter nescivit an anima esset corpori conjuncta vel non : et hoc est quod Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. v, a med.), post longam inquisitionem concludit, dicens : *Restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasia sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exiret, ut mortuum corpus jaceret, donec peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino reviivisceret.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap III, a med.), *utrum in corpore an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde, illo dubitante, quis vestrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc indeterminatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quod enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis, in corp. art., patet, probabilius est quod unita remanserit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, idest utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantum.

Ad tertium dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et præcipue anima, quæ est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat: *Scio hominem in Christo;* non autem dicit *hominem raptum usque ad tertium cœlum.*

Ad quartum dicendum, quod dato quod fuerit in illo statu anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus; et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. II, circa fin.): *Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cœlum et paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ in Angelis est, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induet incorruptionem.* Et sic patet quod, licet ejus visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

Ad sextum dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter: sed ut testis esset beatitudinis Sanctorum, et divinorum mysteriorum, quæ ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter quæ cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, præcipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus præmissis verbis subjungit, *omnia erunt evidentia, sine ulla falsitate et sine ulla ignorantia.*

# QUÆSTIO XIV

## DE FIDE

(*In duodecim articulos divisa.*)

Primo quæritur, quid sit credere; 2° quid sit fides; 3° utrum fides sit virtus; 4° in quo sit fides sicut in subjecto; 5° utrum forma fidei sit caritas; 6° utrum fides informis sit virtus; 7° utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; 8° utrum proprium objectum fidei sit veritas prima; 9° utrum fides possit esse de rebus scitis; 10° utrum homini sit necessarium habere fidem; 11° utrum necessarium sit explicite credere; 12° utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Quidnam sit credere.*
(IIa IIæ part., quæst. II, art. 1.)

Quæstio est de fide: et primo quæritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap II, parum ante med.), et habetur in Glossa II Cor., III, super illud: *Non quod sufficientes simus cogitare, etc.*, quod *credere est cum assentione cogitare.* Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur ut patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III). Sed sciens, inquantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assensione cogitare.

2. Præterea, cogitatio quamdam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discurrere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione: quia, ut dicit Damascenus (lib. IV, cap. II), *fides est non inquisitus consensus*. Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assensione*.

3. Præterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. VII). Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, VII cap. de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

6. Præterea, fides, ut dicitur communiter, primæ veritati propter se ipsam assentit. Sed qui assentit alicui conferendo, non assentit ei propter se ipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Præterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

8. Præterea, virtus spiritualis est efficacior corporali. Ergo et lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione et collatione; et sic credere sine cogitare est.

9. Præterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (lib. de Præd. Sanct., cap. II) sufficienter describit credere; cum per hujusmodi definitionem ejus esse demonstretur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus : quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. de Anima (III, com. XXI et XXII), duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal : in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando : et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quæ est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda : credimus enim vera, et discredimus falsa. Unde etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de Anima (com. XXI). Intellectus autem possibilis, cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhæreat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. XXVI), et a voluntate, quæ movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. II). Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque

enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate: immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligiblium infallibiliter apparet; et hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (I Poster., text. VI, ante med.); et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad hujusmodi propositiones: mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile: et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, præmium æternæ vitæ: et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit (tract. XXVI in Joann., super illud: *Nemo potest venire*), quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*.

Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum: non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhæremus ei quasi vero: similiter dubitans non habet assensum, cum non inhæreat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna (lib. II Metaph., cap. IV, et lib. VIII, cap. VI), est *conceptio*

*distincta vel certissima alterius partis contradictionis ;* assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhæret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum ; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur per viam resolutionis ; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex æquo : sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis ; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quæ credit ; quamvis firmissime eis assentiat : quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum ; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis, II Corinth., x, 5 : *In captivitatem redigentes omnem intellectum.* Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, et a dubitatione, et ab opinione ; per cogitationem vero ab intellectu ; sed per hoc quod habet cogitationem (1) et assensum quasi ex æquo, a scientia.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, inquantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis ; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quæ credit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas respicit aliquam præcedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus ; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhærentiam ei cui assentitur ; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire ; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid præcedens.

AD QUARTUM dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus ; inde est quod inter-

(1) *Al.* cognitionem.

dum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur propria quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu : sic autem credere dicitur dormiens, inquantum habitum fidei habet.

Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis : perfectionis quidem est ipsa firmitas quæ pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis (1) in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed inquantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus; et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare : scilicet firmitatem adhæsionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quæ causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiæ : importat etiam evidentiam ejus cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus : et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis; quod erit in patria, ubi ea quæ nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii, II cap. de divin. Nomin., quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de Anima (com. LVIII) : nec est nisi in homine, loco cujus in aliis brutis est æstimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quæ est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

(1) *Al.* cognitionis.

## ARTICULUS II. — *Quidnam sit fides.*
(IIª IIæ, quæst. IV, art. 3.)

Secundo quæritur, quid sit fides. Et dicit Apostolus, Heb., XI, 1, quod *est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium;* et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis, etc. Ergo fides non est substantia.

2. Præterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio ejus ; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus ; non autem potentia, quæ est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit ; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quæ ipsam essentiam animæ perficit.

3. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia inquantum est prima inter alias virtutes. — Sed contra, virtutes considerantur tripliciter : scilicet quantum ad habitus, quantum ad objecta, et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior : non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata ; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit ; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur : similiter nec quantum ad objecta fides prior esse videtur aliis ; non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium ejus objectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem : similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior ; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Præterea, res sperandæ magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo hæc definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Præterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa (interlin. super illud *Abraham genuit Isaac*), Matth., I, cum fides in ejus definitione ponatur ; spes autem ponitur in definitione rei sperandæ. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus ; quod est inconveniens : quia sic erit aliquid prius et notius se ipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis ; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Præterea, diversorum habituum diversa sunt objecta. Sed virtutes theologicæ idem habent pro fine et objecto. Ergo in virtutibus theologicis oportet quod diversarum virtutum sint

diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut objectum.

7. Præterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni objectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam objectum spei, quod est res speranda.

8. Præterea, fides præcise respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet *carnis resurrectionem, et vitam æternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Præterea, argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quæ sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Præterea, in anima est duplex motus; scilicet ad animam, et ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus qui est ad animam et ab anima. Sed cogitatio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Præterea, unus habitus non potest diversarum esse potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversæ potentiæ. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

12. Præterea, unius habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium*; videtur quod non convenienter describatur.

13. Præterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subjungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

14. Præterea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adjecto, cum dicitur *argumentum non apparentium*.

15. Præterea, fides cognitio quædam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensi-

tiva quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit *non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam, Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod hæc fidei notificatio sit completissima ejus definitio : non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita ; sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quæ exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Hujus autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum objectum, quod est bonum appetibile, et finis ; requiritur ad fidem duplex principium: unum principium quod est bonum movens voluntatem ; et secundum, id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt ; et hæc est felicitas de qua philosophi locuti sunt : vel contemplativa, quæ consistit in actu sapientiæ ; vel activa, quæ consistit primo in actu prudentiæ, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum: sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur, I Corinth., II, 9 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te* (1); et hoc est vita æterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ per fidem tenet; unde Joan., IV, 40, dicitur: *Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam*. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis ; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso : quia nihil appetit nisi inquantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quædam inchoatio ipsius boni quod est naturæ proportionatum : præexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quæ sunt semina quædam sapientiæ; et principia quædam juris naturalis, quæ sunt semina quædam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitæ æternæ, quæ-

(1) Ita Isaias, cap. LXIV, v. 4. Apostolus vero loc. cit. : *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.*

dam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan., XVII, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hæc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturaliter cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quæ habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius substantia ut fundamentum domus, et carina navis; unde et Philosophus dicit in II Metaph., quod si ens esset unum totum, prima pars ejus esset substantia; et sic fides, inquantum est in nobis inchoatio quædam vitæ æternæ, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono prædicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad aliud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur; unde secundum aliam litteram dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo prædicto; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit ***substantia rerum sperandarum***. Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur; et subjectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alicujus virtutis definitionem; unde facile est secundum dicta (argum. 1), definitionem (1) artificialiter formare; ut dicamus quod *fides est **habitus mentis**, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire*.

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc enim (2) quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu; per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicujus hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res spe-

(1) *Al.* secundum dictam definitionem. — (2) *Al.* autem.

randas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est in hoc quod quicumque voluerit definire, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem ejus. Quod enim dicit Damascenus (lib. IV, cap. XI), *Fides est eorum quæ sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quæ non videntur;* expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit; sed quod Damascenus ulterius addit : *Indistabilis et injudicabilis spes eorum quæ nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis;* est quædam explicatio ejus quod dixerat *sperandarum substantia rerum;* res enim sperandæ principaliter sunt præmia nobis divinitus promissa; et secundario quæcumque alia a Deo petimus ad hæc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; quæ nec potest deficere, et propter hoc dicitur *indistabilis;* nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur *injudicabilis*. Quod vero Augustinus dicit (tract. IV in Joan. a med. illius, et lib. II Qq. evang., quæst. XXXIX in princ.), quod *fides est virtus qua creduntur quæ non videntur;* et quod iterum Damascenus (lib. IV orthod. Fidei, cap. XII) : *Fides est non inquisitus consensus;* et quod dicit Hugo de S.-Victore (tract. I in summa Sentent. et in apologia de Ver. incar., in princ.), *Fides est certitudo quædam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam;* idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium*. Dicitur enim *infra scientiam*, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhæsionem. *Supra opinionem* tamen dicitur, propter firmitatem assensus; et sic *infra scientiam* dicitur, inquantum est *non apparentium; supra opinionem*, inquantum est *argumentum*. De aliis autem patet per prædicta. Quod autem dicit Dionysius (XII cap. de divin. Nomin.), *Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem;* idem est ei quod dicitur ab Apostolo : *substantia rerum sperandarum*. Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in lib. Confessionum.

Ad primum dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed per quamdam similitudinem substantiæ; inquantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quæ sunt intus, sed ad ea quæ sunt extra. Quamvis autem essentia animæ in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quæ insunt; non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec

in gratia, sed in virtute; et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

Ad tertium dicendum, quod fides præcedit alias virtutes et ex parte objecti, et ex parte potentiæ, et ex parte habitus. Ex parte quidem objecti, non propter (1) hoc quod ipsa magis tendat in suum objectum quam aliæ virtutes in suum objectum; sed quia suum objectum naturaliter primo movet objectum caritatis et aliarum virtutum: quod patet, quia bonum nunquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et seq.): sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus; et inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis: et similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva; quod patet ex hoc quod proprium objectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra, art. IV et IX, dicetur.

Ad quartum dicendum, quod patet jam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde hæc descriptio nullo modo ei competit.

Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem, excedit rationem, ideo est innominatum; et ideo per quamdam circumlocutionem loco ejus posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

Ad sextum dicendum, quod quælibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quælibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est; sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse præsens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom., VIII, 24: *Quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, ejus finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod librorum prœmia ar-

(1) *Al.* oportet.

gumenta vocantur, in quibus est quædam prælibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur ; et principium manifestationis, et lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, inquantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum ; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, inquantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse ; vel inquantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum ; vel inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I Corinth., XVI. Tertio vero, inquantum fides est quædam prælibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quæ sunt fidei.

Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est ejus perfectio quantum ad formam vel speciem ; quod patet ex objecto, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad finem perficitur in affectione ; quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, inquantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subjecto.

Unde patet responsio ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum,* non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparationem ad objectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium.*

Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis ; unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens ; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum ; et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio ejus ad bonum affectus quam ad proprium objectum.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, in corp. artic. ; unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare ; scilicet visionem, et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur ; unde Gregorius dicit (hom. XXVI in Evang., a med.), quod *visa non habent fidem, sed cognitio-*

*nem*; dicuntur autem videri, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III), quæ præsto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem præsto esse dicuntur quæ ejus capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cujus potest dici scientia et visio, secundum illud I Cor., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (ut sup.) : *Si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur*.

## ARTICULUS III. — *Utrum fides sit virtus*.
(IIª IIæ, quæst. IV, art. 5.)

Tertio quæritur, utrum fides sit virtus ; et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur ; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV Top. (cap. V circa princ.). Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum, quod, sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. — Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpæ habere ; alias pœna inquantum hujusmodi, rationem culpæ haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiæ oritur ; ergo eadem ratione nec fides, per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Præterea, virtus dicitur per comparationem ad bonum : virtus enim est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI in princ.). Sed fidei objectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum quod verum quod est objectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum ; et sic fides habet rationem virtutis. — Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem objectorum formalem, non autem materialem : alias visus et auditus essent eædem potentiæ, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quamvis sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia causa est ratio veri et alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni : et sic fides a virtute distinguitur.

5. Præterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X Metaph. (comment. XXII et XXIII). Sed fides est medium inter scientiam et opinionem ; dicit enim Hugo de Sancto-Victore (in apologia de Verbo incarnato in princ.), quod fides est *certitudo quædam animi supra opinionem et infra scientiam constituta*. Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Præterea, præsentia objecti non tollit habitum virtutis.

Sed objectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I Cœli et Mundi (com. CXVI). Sed fides non est ultimum potentiæ humanæ; quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Præterea, secundum Augustinum, in lib. de Bono conjugali (cap. XXI), per virtutes expediuntur potentiæ ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit : quia per eam captivatur, ut dicitur II Corinth., X. Ergo fides non est virtus.

9. Præterea, a Philosopho (Ethic. lib. VI, cap. III, IV, V, VI, VII) virtus dividitur per intellectualem et moralem ; et est divisio per immediata ; quia intellectualis est quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est in rationali (1) per participationem : nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic ejus materia essent actiones et passiones; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in VI Ethic. ; non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Præterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur : scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus ; et ita non potest poni species virtutis.

11. Præterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei ; disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. Ergo fides est virtus.

Præterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est hujusmodi, *fides* enim *per dilectionem operatur*, Gal., v, 6 : ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I Pet., v. Ergo ipsa est virtus.

Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur ; scilicet fides, spes, caritas ; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cujus evidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activæ potentiæ. Activa autem potentia duplex est : quædam quidem cujus actio

(1) *Al.* in irrationali.

terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum; quædam vero est cujus actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in IX Metaph. (com. XVI). In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentiarum, ut, ibidem, Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto: ideo complementum potentiæ accipitur ibi penes id quod fit: unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I Cœli et Mundi (com. CXVII); et similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiæ actus consistit in agente, non in aliquo actu; ideo complementum illius potentiæ accipitur secundum modum agendi; ut scilicet debite et convenienter operetur, ex quo habet ejus actus ut bonus dicatur: et inde est quod in hujusmodi potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cujus principium virtus dicitur, dicitur absolute inquantum est conveniens potentiæ ut perficiens ipsam; unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et hujusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiæ, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliæ virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturæ facultatem excedens, scilicet vitam æternam, ut prædictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum quod ponit finem: asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, idest qui est meritorius vitæ æternæ; et omnem talem actum dicit actum virtutis; et quicumque habitus elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, idest ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cujuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus præfatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides,

quæ est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quæ communius virtus dicitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute; sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

AD TERTIUM dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquod objectum alicujus actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primæ veritati propter se ipsam, est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quæ ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides : quæ quantum ad id quod voluntatis est, prout modo prædicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem : quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

AD SEXTUM dicendum, quod veritas prima non est objectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens : quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium objectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima præsto erit, amittet rationem objecti.

AD SEPTIMUM dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiæ quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium : non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa ; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una altiorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

AD OCTAVUM dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori ; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia ; sed quia facit eam perfecte subjectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhærenti Deo : unde fides dicitur intellectum expedire, inquantum sub tali voluntate ipsum captivat.

Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus intellectualis neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicæ, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus; et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autem a theologis quædam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanæ vitæ quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ : unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum ; et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem theologi considerant.

Ad decimum dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei : sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentiale autem temperantiæ.

Ad undecimum dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur I Petr., I; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

## ARTICULUS IV. — *In quonam sit fides tamquam in subjecto.*

(IIª IIæ, quæst. IV, art. 1.)

Quarto quæritur, in quo sit fides sicut in subjecto : et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV). Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Præterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. (com. XVII et XVIII). Sed cum fides habeat aliquid imperfectionis, et aliquid perfectionis : id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis ; quod autem est perfectionis est ex parte voluntatis ut scilicet invisibilibus firmiter adhæreat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quæ consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum ; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Præterea, in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. V), dicit Augustinus quod ad fidem quæ in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli (I Corinth., IV, 7) : *Quid habes quod non accepisti ?* et sic idem quod prius.

5. Præterea, ejusdem videtur esse dispositio et perfectio.

Sed fides disponit ad gloriam, quæ est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

6. Præterea, meritum in voluntate consistit; quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis : et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum, quod est simul in affectiva et cognitiva. — Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentiarum. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva et affectiva, quæ sunt duæ potentiæ.

Sed contra, habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in objecto : alias non posset esse unus actus potentiæ et habitus. Sed fides non convenit in objecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia objectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Præterea, Augustinus dicit, in epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Præterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II Ethic. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

Præterea, per gratiam quæ est in virtutibus, reformatur imago, quæ in tribus consistit potentiis; scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quæ primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

Præterea, sicut se habet vis affectiva ad approbabile et reprobabile, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem multipliciter aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva : quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex æquo : unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex æquo duarum potentiarum. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum (lib. de Prædest. Sanct.) Cogitatio autem est actus cognoscitivæ; fides etiam quodammodo scientia et visio dicitur, ut supra dictum est; quæ omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico : quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinat affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat; quæ tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem : credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit; nam *fides per dilectionem operatur;* Galat., v, 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus : unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio : quod est contra Philosophum in X Ethic. (cap. VII et VIII) qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quælibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum : quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi ; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causæ operis. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum creatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi : unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationem. Cum enim ad bonitatem alicujus potentiæ requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiæ superiori, sequendo ejus imperium; non solum exigitur quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed inferior, ad hoc quod prompte obediat; unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiæ virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur; et sic non facit opus virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiæ dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo ; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini

intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquimur de virtutibus quantum ad formam earum, quæ est caritas.

AD SECUNDUM dicendum quod in hoc quædam perfectio est cognoscitivæ quod voluntati obtemperet Deo inhærenti.

AD TERTIUM dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, inquantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo alio membro ; et similiter in viribus animæ ; quia ex bona dispositione phantasiæ sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

AD SEXTUM dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat ; unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, art. præced., patet.

AD SEPTIMUM dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex æquo ; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam ; et sic est de fide.

### ARTICULUS V. — *Utrum fidei forma sit caritas.*
(IIª IIæ part., quæst. IV, art. 3.)

Quinto quæritur, utrum fidei forma sit caritas ; et videtur quod non. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo, etc.

2. Sed dicendum quod secundum se consideratæ ex opposito dividuntur ; prout autem ordinantur ad unum finem quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei. — Sed contra inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens et finis; duæ vero intrinsecæ, scilicet forma et materia. Possunt autem duo diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. — Sed contra, exemplatum speciem ab exemplari recipit : unde Hilarius dicit (lib. de Synodis, a med.) quod *imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens*. Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Præterea, omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate ejus ; nec iterum accidentalis,

quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subjectum accidente; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quæ succedit fidei, tentione, quæ succedit spei, fruitione quæ respondet caritati; unde principaliter præmium consistit in visione; unde dicit Augustinus (I de Trinit., cap. VIII, a med., et cap. XIII), quod visio est tota merces. Ergo et meritum et præmium debet attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est ejus forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Præterea, Matth., I, super illud : *Abraham genuit Isaac*, dicit Glossa (interlin.): *Fides spem, et spes caritatem ;* quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cujus est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Præterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa, scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus : et ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Præterea, si secundum hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat ; si ergo caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Præterea, I Corinth., XIII, 13, dicit Apostolus : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc ;* ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicetur infra. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Præterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis; et ita, sicut caritas, quæ est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quæ est in ratione ; unum ergo non debet dici forma alterius.

12. Præterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc, XI, 14 : *Justus autem meus ex fide vivit* (1). Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

(1) Ita Hebr., X, 38. Habacuc vero loc. cit. : *Justus autem in fide sua vivet.*

13. Præterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

Sed contra, illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Præterea, Ambrosius dicit (ut refertur III Sent., dist. XXIII, colligitur ex lib. VII in Luc.), quod caritas est major omnium virtutum, quæ omnes informat.

Præterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse forma (1) quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Præterea, illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma ejus. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal., v, 6. Ergo caritas est forma fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest; sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex æquo omnes potentiæ ab essentia fluunt; cum quædam potentiæ sint naturaliter aliis priores, et alias moveant. Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Undè quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi præcipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum inquantum vel est idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivæ potentiæ est vis animæ sicut agens primum; calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de Anima; quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem, et ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel

(1) *Num potius* formata ?

siccitas, vel aliquid hujusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animæ. Similiter cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote concupiscibili et irascibili ; in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quædam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia ; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma ejus ; et sic est in aliis virtutibus moralibus ; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI Eth. (cap. ult.).

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate ; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa ; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur et eadem ratione omnes aliæ virtutes prout a theologo considerantur ; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra, artic. 3 hujus quæst., dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animæ, prout sunt (1) a voluntate motæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiæ ; sic enim contra fidem dividi non posset ; sed inquantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur ; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in IV Phys.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus ; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur ; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceteræ virtutes, participative.

Ad quartum dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis ejus ; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit ; non enim fides exemplatur a caritate secundum illud quod est fides ; sic enim fides caritatem præcedit non ex parte ejus quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, et sine ea caritas esse non possit ; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi præsentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum ; et hoc quomodo sit fidei accidentale, vel substantiale, infra dicetur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode se præcedunt ad invicem. Intellectus enim præcedit vo-

(1) *Al.* et prout sunt, etc.

luntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem movent, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in III de Anima. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior : quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cujus objectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consummatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem præcedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans; fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate; quantum ad aliquid posterior, ut dictum est, in sol. ad 1 arg.

Ad octavum dicendum quod objectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad nonum dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex ejus perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, ejus perfectio aliquo modo redundat in intellectum : et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat.

Ad decimum dicendum, quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quædam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratiis gratis datis, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis inquantum sunt virtutes quædam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio vel causa; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod regit vires inferiores. Inquantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam; et inde est quod omnes aliæ virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde ejus non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, inquantum ipsa prudentia pro-

pter finem, qui est caritatis objectum, circa ea quæ sunt ad finem, ratiocinatur.

Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter : vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui ; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animæ vegetabili, ut patet in I de Anima (II, com. xiv, et xliv), quia in actibus ejus primo appparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in ejus actu primo apparet, quamvis ejus complementum sit a caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem ; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate : quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

## ARTICULUS VI. — *Utrum fides informis sit virtus.*

(IIa IIæ part., quæst. iv, art. 4 et 5.)

Sexto quæritur, utrum fides informis sit virtus ; et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essentiale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale, non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis ; ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Præterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quæ opponitur fidei informi non ut vitio ; ergo ut virtuti ; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod infidelitas opponitur soli fidei formatæ. — Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Præterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicujus potentiæ perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

5. Præterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis, sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quæ est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Præterea, Augustinus dicit, quod ceteræ virtutes, præter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo informis quæ est sine gratia, est virtus.

Sed contra, omnes virtutes sunt connexæ, ut qui habet unam,

omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI de Trin., cap. IV). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla virtus est in dæmonibus. Fides informis est in dæmonibus; nam *dæmones credunt;* Jacob., II, 19. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur : et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusionum notitia; unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque pronitas insit concupiscibili ad bonum : propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. XII et XIII. Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quæst., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quælibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essentiale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad secundum dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectæ, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

Tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII. — *Utrum idem sit habitus fidei informis et formatæ.* (IIa IIæ. quæst. IV. art. 4.)

Septimo quæritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob., II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea, quæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fidei informis et formatæ sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac., II, 26, dicitur : *Fides sine operibus mortua est;* Glossa, *quibus reviviscit*. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.

Præterea, res non diversificantur penes ea quæ sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatæ expellitur habitus fidei informis; cum non opponitur ei ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et præterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fidei formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur : quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponeretur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Alii dicunt quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus; et præterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatæ, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit : quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus; quod non contingit.

Et ideo dicendum cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas : scilicet ex objectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem objectorum diversificat potentias et habitus essentialiter; sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentiæ vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum : quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, vel minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in objecto sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primæ veritati : fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus; sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus; ipse habitus fidei informis fit formatus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens : quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum invenit : sicut ex doctrina alicujus docentis docetur inscius; sed scius non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari; subjectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit major vel minor, subjecto secundum albedinem alterato.

AD QUARTUM dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

AD SEXTUM dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

AD SEPTIMUM dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias ejusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; et sic, quantum ad hujusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo : ex hoc enim movetur ad assentiendum credere alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum : veritas enim prima est proprium objectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

AD OCTAVUM dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

## ARTICULUS VIII. — *Utrum proprium objectum fidei sit veritas prima.* (IIa IIæ part., quæst. I, art. 1.)

Octavo quæritur, utrum objectum fidei proprium sit veritas prima; et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quæ ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est objectum fidei.

2. Sed dicendum, quod ea quæ ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. — Sed contra consideratio alicujus scientiæ ad omnia illa per se extenditur ad quæ extenditur efficacia proprii medii a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum. quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo quælibet veritas est per se materia et objectum fidei.

3. Præterea, actus penes objecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per essentiam, sunt actus diversi. Cum ergo objectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit objectum actus fidei.

4. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit (II de Anima, com. VII et seq.). Ergo nec veritas prima est objectum per se fidei.

5. Præterea, fides est complexorum; his enim solum tamquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo objectum fidei non est veritas prima.

6. Præterea, si per se objectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum objectum fidei veritas prima.

7. Præterea, sicut visibile est objectum visus, ita credibile est objectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se objectum fidei.

8. Præterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed Creator et creatura ita dicuntur. Ergo cujuscumque habitus cognoscitivi est objectum Creator, ejusdem erit objectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei objectum.

9. Præterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo et creaturis per veritatem primam, inquantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitionis objectum.

10. Præterea, sicut caritas est virtus theologicalis, ita et fides. Sed caritas non solum pro objecto habet Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo præcepta caritatis dantur. Ergo et fides habebit pro objecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viæ pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed

imagines per quas intellectus noster videt, sunt res creatæ. Ergo fidei objectum est veritas creata.

12. Præterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de S.-Victore (in Apologia de Verbo incarnato, in princ.; et in summa Sententiar., tract. I, cap. V). Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides: et ita non potest ejus objectum esse veritas prima, quæ simplex est.

13. Præterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiæ objectum non est veritas prima, sed res creatæ, quæ sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei objectum est veritas prima.

14. Præterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et Judæorum; et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

15. Præterea, fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei objectum.

16. Præterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter: scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut objectum fidei ut est testificans: sic enim est extra fidei essentiam: nec iterum ut id de quo est fides; quia sic de quocumque enuntiabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit (VII cap. de divinis Nominibus), quod *fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem*. Sed talis non est nisi veritas prima.

Præterea, virtus theologica idem habet pro fine et objecto. Sed fidei finis est veritas prima, cujus apertam visionem fides meretur. Ergo et objectum ejus est veritas prima.

Præterea, Dionysius dicit, quod articulus est perceptio divinæ veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei objectum.

Præterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se objectum est summum bonum; quia caritas diligit Deum, et proximum propter Deum. Ergo et objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod per se objectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille cujus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiæ. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus

in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cujus opinio non est virtus intellectualis, sed scientia, et intellectus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. III, VI, et VII). Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur, ex ipsa (1) rerum evidentia; cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhæret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati quæ in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per *simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate,* ut dicit Dionysius, VII cap. de divinis Nomin. Veritas autem divinæ cognitionis hoc modo se habet: quod primo et principaliter est ipsius rei increatæ; creaturarum verum quodammodo consequenter; inquantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quæcumque sicut consequenter adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primæ adjungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi inquantum credimus eam divina virtute fieri.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis; Joan., XIV, 8: *Ego testimonium perhibeo de me ipso.* Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

Ad tertium dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patriæ ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem re sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter differens objectum diversam speciem actus facit.

Ad quartum dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. Inquantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato: inquantum autem nihil nisi per lucem

(1) *Al.* quæ virtus ponitur ex ipsa, etc.

videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (II de Anima., comment. LXVII et seq.); et sic veritas prima est per se fidei objectum.

AD QUINTUM dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens; quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in oculo. Veritas igitur divina, quæ simplex est in se ipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic, per hoc quod compositioni factæ tanquam veræ assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

AD SEXTUM dicendum, quod resurrectio carnis, et alia hujusmodi, pertinent ad veritatem primam, inquantum divina virtute fiunt.

AD SEPTIMUM dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundario de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art., patet. Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei objectum de qua nunc loquimur.

AD OCTAVUM dicendum, quod Creator non est objectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se objectum sit creatura : non enim quia eadem est cognitio domini et servi, inquantum hujusmodi; propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

AD NONUM dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.

AD DECIMUM dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis objectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit.

AD DECIMUMSECUNDUM dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam; ad hoc enim omnes prophetiæ revelationes ordinantur, etiam illæ quæ de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem

sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiæ et fidei objectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea æternum.

Ad decimumquartum dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod conjungit veritati æternæ, prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinæ præscientiæ substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus, cum dicimus, Deus est passus, solummodo nominet subjectum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quod fides habeat veritatem primam pro objecto.

Ad decimumsextum dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur: sicut etiam corpus mobile est subjectum naturalis Philosophiæ; nec tamen omnia enuntiabilia quæ de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum quæ ex principiis naturalis Philosophiæ manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

## ARTICULUS IX. — *Utrum fides possit esse de rebus scitis.*

(IIª IIæ part., quæst. I, art. 5.)

Nono quæritur, utrum fides possit esse de rebus scitis; et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de Sancto-Victore (lib. I de Sacram., tract. I, cap. IV), ad omnia quæ credere oportet, non deest ratio non solum probabilis sed necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Præterea, lumen gratiæ divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturæ. Sed ea quæ nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea quæ innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Præterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed de eis quæ procedunt ex suppositione dicti alicujus scientis contingit habere scientiam; ut patet in scientiis subalternatis, quæ principia sua præsupponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his quæ

sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

4. Præterea, quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit : processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his quæ sunt fidei aliquis credens, ex necessitate assentit : dicitur enim Jacob., II, 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt* ; quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit : et sic relinquitur quod de necessitate his quæ sunt fidei, consentiant. Ergo de his quæ sunt fidei, potest esse scientia.

5. Præterea, ea quæ sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit (lib. I orth Fidei, cap. I et III). Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

6. Præterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio ; ut si aliquis unam et eamdem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum et dialecticum. Ergo potest de eodem esse scientia et fides.

7. Præterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc Beata Virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse scitum et creditum.

8. Præterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis ; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Præterea, Deum esse, quoddam credibile est. Non autem credimus hoc propter hoc quod sit Deo acceptum : quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat ; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, præcedit existimationem qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea quæ nescimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

Sed contra, materia vel objectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, idest de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium, I cap. de divin. Nomin. (non remote a princ.). Ergo non potest de eodem esse fides et scientia.

Præterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat : *fides enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum* (ut inquit Gregorius, homil. XXVI in Evang.). Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

Præterea, I Cor., XIII, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta ; cognitio autem scientiæ est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III), *creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus*. Quæ quidem doctrina evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur, magis latet; illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur : talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum : et hæc proprie credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu (creduntur enim absentia, sed videntur præsentia, ut in eodem lib. (ubi sup.) Augustinus dicit) vel etiam res non apparens, idest res non visa : quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Quandocumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse præsens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quæcumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem (1) in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existentium; sicut Deum esse trinum, et hujusmodi : et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui hæc sunt præsto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quæ de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et hujusmodi : et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes, non perceperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram præsentiam contingat latere, ut ibidem dicit Richardus : unde rationes cre-

(1) *Al.* relationem.

dibilium sunt ignotæ nobis, sed Deo notæ et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale; non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi inquantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem : nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quæ ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei.

Ad quartum dicendum, quod dæmones non voluntate assentiunt his quæ credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur, habere. Unde et credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et dæmonibus : nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus.

Ad quintum dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem : quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit : et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

Ad septimum dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat : qua autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire, sed credidit Angelo dicenti, Luc., I, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum ad articulos : cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinæ essentiæ talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis hujusmodi, quæ probari non possunt, articulum constituit.

Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde

possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo ; quamvis hoc etiam non sit articulus fidei ; sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

## ARTICULUS X. — *Utrum necessarium sit homini habere fidem.*

(IIa IIæ part., quæst. II, art. 3.)

Decimo quæritur, utrum sit necessarium homini habere fidem ; et videtur quod non. Ut enim dicitur Deuter., XXXII, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione naturæ suæ provisa sunt illa quæ sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quæ sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam hujusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quæ sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cujusmodi est felicitas viæ, quæ ponitur a philosophis ; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo æterna. — Sed contra, homo ex natura conditionis suæ ad hoc factus est ut sit particeps æternæ beatitudinis : ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in II Sententiarum, dist. I. Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quæ ipsum finem consequi possit.

3. Præterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem ; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda : castitas enim infusa et acquisita eumdem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo : et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

4. Præterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata ; sicut patet de potentiis irrationabilibus, quæ sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiva et generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Præterea, perfectius est quod per se ipsum potest consequi finem quam quod non potest per se ipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

6. Præterea, illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Eccli., XIX, 4: *Qui cito credit, levis corde est.*

7. Præterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem Apostolum vel Prophetam: cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturæ. Ergo his quæ dictat ratio, magis debemus adhærere quam his quæ prædicantur per Apostolos vel Prophetas, de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his quæ ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum vel virginem concepisse, et alia hujusmodi: videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Præterea, illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium: non enim evacuaretur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendum.

9. Præterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius (homil. XXVI in Evangel. a med.), *fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Præterea, hæreticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod hæreticus aliqua vera credit quæ sunt supra facultatem rationis; sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem.

11. Præterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quæ sunt fidei, in nos per multa media devenerunt; a Deo enim dicta sunt Apostolis vel Prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios, et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa: non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam

certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

12. Præterea, illud non videtur necessarium ad vitam æternam consequendam quod meritum vitæ æternæ diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Præterea, potentiæ rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Sed contra est quod dicitur Heb., II, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Præterea, illud necessarium est ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est hujusmodi; Marc., ult., 16 : *Qui non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

Præterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiæ est altior quam vita naturæ. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quæ est cognitio fidei.

Respondeo dicendum, quod habere fidem de his quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicujus perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte; sed primo quidem imperfecte, postea perfecte, et sic deinde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quæ per successionem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis, et præcipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur, indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiæ ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientiam cadunt. Non autem in principio suæ doctrinæ statim ei qui instruitur, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed tradit ei quædam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere : et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione : ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde

oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quædam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quæ totaliter vim humanæ rationis excedunt : et ista oportet credere quamdiu in statu viæ sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriæ. Quædam vero sunt ad quæ etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quæ de Deo demonstrative probari possunt; quæ tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quæ sunt remotissima a sensibus : unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quæ præexiguntur ad istorum demonstrationem, quæ homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quæ inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitæ. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quæ necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

Ad primum dicendum, quod homini in conditione suæ naturæ perfecte providetur, inquantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturæ, dantur principia sufficientia, quæ sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturæ excedit, dantur principia, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus (lib. I de Prædest. Sanct., cap. v non procul a fin.), *posse habere fidem et caritatem, naturæ est hominum; habere autem, est gratiæ fidelium.*

Ad secundum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturæ sufficiant ad finem illum consequendum; nisi fuerint adjuta donis superadditis ex divina liberalitate.

Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viæ indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum; et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quæ

dictat (1) ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

Ad quartum dicendum, quod ad ea quæ sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura quæ sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari sicut aliis animalibus; sed loco omnium quæ natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria hujus vitæ sibi parare potest, et disponere se ad recipienda auxilia divinitus futuræ vitæ.

Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod per Apostolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dictat; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, quod diameter sit asimeter costæ; quæ tamen sapienti rationabilia apparent.

Ad octavum dicendum, quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa; et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quæ ordinantur ad perfectionem finis, cessent proveniente fine; sicut motus veniente quiete, quæ est ejus finis.

Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est, in corp. et ad 7 argum.

Ad decimum dicendum, quod hæreticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis deti-

(1) *Edit. Rom.* quam distat.

neatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem hæreticus aliqua credat quæ supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso; quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia æqualiter; sed est ex quadam æstimatione humana; sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quæ fides ad nos venit, suspicione carent. Prophetis etiam et Apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc., ult., 20: *Sermonem confirmante sequentibus signis*. Successoribus autem eorum non credimus nisi inquantum nobis annuntiant ea quæ illi in scriptis reliquerunt.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas: quædam ex conditione ipsius operis; et talis difficultas operatur ad meritum: alia est ex indispositione et tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

Ad decimumtertium dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationales, quæ sunt ad opposita.

## ARTICULUS XI. — *Utrum sit necessarium aliquid explicite credere.* (IIª IIæ, quæst. xi, art. 5.)

Undecimo quæritur, utrum sit necessarium explicite credere; et videtur quod non. Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel inter lupos; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicite credere.

2. Præterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori: *fides* enim est *ex auditu*, ut dicitur Rom., x, 17; et audire non est in potestate alicujus, nisi sit qui loquatur; et sic non est de necessitate salutis, quod aliquid explicite credatur.

3. Præterea, illa quæ sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quæ rationem excedunt; qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda; et sic non omnes tenentur, saltem rudes, ad explicite aliquid credendum.

4. Præterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt. Sed Angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere

(ad Ephes., IV, super illud : *Ut innotescat Principatibus, etc.*). Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de Redemptore.

5. Præterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, IX cap. cœl. Hier. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere, cum ad eos Prophetæ non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

6. Præterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Joannes dubitavit, secundum Gregorium (homil. VI in Evang., non procul a princip.), cum quæsivit : *Tu es qui venturus est?* Matth., XI, 3. Cum igitur ipse fuerit de majoribus, quia nullus eo major, ut ibidem dicitur; videtur quod nec majores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de Redemptore.

1. Sed contra, videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

2. Præterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

3. Præterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Præterea, sicut Deus est objectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicite credi de eo.

5. Præterea, hæreticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere teneretur ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei explicite credenda, ergo et omnes tenerentur ad hoc.

7. Præterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter prælati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum, quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in

illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem in aliquo continentur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhæremus; implicite vero quando adhæremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesiæ continentur.

Sciendum est autem, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fideli, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit Hebr., XI, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et inquirentibus se remunerator sit*. Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viæ explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viæ explicite cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed hæc perfectio non est omnium; unde et gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis præponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quæ sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur; sicut sunt prælati et habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis: unde dicit Gregorius (hom. XVI in Ezech., a med.): *Per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum*. Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis, est in tempore gratiæ; unde in hoc tempore majores, omnia quæ sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis et Prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explicite: plura autem explicite credebantur

post tempus legis et Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt de Redemptore; quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia; inquantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, necessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina providentia; tempore vero gratiæ omnes, majores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum, et resurrexisse; et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act., x.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate; sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, secundum Dionysium (cap. iv cœl. Hierarch., a med.) et Augustinum, quod Angeli primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos etiam Prophetæ sint instructi; sed ab Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, inquantum, prædicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur: et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, jam præsens videntes quod futurum ante præviderant.

Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divinæ fidei; unde, quantumcumque essent sapientes sapientia sæculari, inter minores computandi sunt; et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide Prophetarum, vel in ipsa divina providentia. Probabile est tamen multis generationibus (1) mysterium redemptionis nostræ ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sybillinis vaticiniis.

Ad sextum dicendum, quod Joannes Baptista, quamvis suo tempore inter majores fuerit computandus, quia præco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quæ post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiæ revelata explicite creduntur: non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod præcipue factum est in adventu Spiritus sancti. Qui tamen hic dicunt, quod Joannes hæc quæsivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod non fuit quæstio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quæ ad fidem pertinent (quædam enim sunt aliis obscuriora, et quædam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem: et ideo quosdam articulos præ aliis oportet explicite credere.

Ad secundum dicendum, quod ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum, quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide determinare.

Ad tertium dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quæ naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere: nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

Ad quartum dicendum, quod diligere non distinguitur per explicite et implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur; eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quæ in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animæ, quæ potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

Ad quintum dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de hæresi, non examinatur de omnibus articulis quia teneatur omnes explicite credere; sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicujus articulorum.

Ad sextum dicendum, quod non est propter differentiam ex

(1) *Al.* gentibus.

habitu fidei (1) explicite credere quod aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diversum : nam ille qui ponitur ut ductor fidei, debet explicite nosse ea quæ debet vel tenetur docere : et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quæ sunt fidei.

AD SEPTIMUM dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium ; sed in fide Ecclesiæ, quæ non potest esse informis. Et præterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formatæ vel informis, sed propter convenientiam in credito.

## ARTICULUS XII. — *Utrum una sit fides modernorum et antiquorum.* (IIª IIæ, quæst. I, art. 7.)

Duodecimo quæritur, utrum una sit fides modernorum et antiquorum ; et videtur quod non. Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei, quasi in universali, implicite credentes ; moderni autem in particulari credentes explicite. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Præterea, fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quæ nos credimus et illi crediderunt ; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

3. Præterea, determinatum tempus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum : aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata : nos enim credimus de præterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

Sed contra, Ephes., IV, 5 : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum : alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat ; videmus enim compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quæ nos credimus et illi crediderunt : sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sunt diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi ; sed hoc est quasi accidentale, ut cre-

(1) *Forte supplendum :* quod aliqui fideles tenentur explicite, etc.

dat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet : quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem ; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de Anima (com. XXII et seq.), ut sit sensus, Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari : vel secundum se, prout est extra animam ; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem : vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos et ad antiquos : et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra ; sic plurificatur per diversa enuntiabilia ; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

Ad primum ergo dicendum, quod scire in universali et particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi ; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos vel illos : unum enim est tempus in quo Christus passus fuit ; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur præteritum vel futurum, respectu præcedentium vel sequentium.

# QUÆSTIO XV

## DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE

(*In quinque articulos divisa.*)

Primo utrum intellectus et ratio sint diversæ potentiæ ; 2° utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ ; 3° utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum ; 4° utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale ; 5° utrum id ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum intellectus et ratio diversæ potentiæ sint.* (Part. I, quæst. LXXIX, art. 8.)

Quæstio est de ratione superiori et inferiori; et primo quæritur, utrum intellectus et ratio sint diversæ potentiæ in homine; et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI, ante med.): *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia; et in summo est sapientia, quæ est ipse Deus.* Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo ratio et intellectus.

2. Præterea, homo, ut Gregorius dicit (hom. XXIV in Evang. non multum a princ.), cum omni creatura convenit: ratione cujus dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quædam potentia animæ, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quæ est propria potentia hominis inquantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui supra hominem sunt, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quæ est propria humani generis, ut dicit Boetius in V de Consol. (prosa III, ante med.).

3. Præterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis judicat; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut judicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quæ ratio confert, homo judicat, cum resolvendo ad principia devenitur, de quibus est intellectus; ratione cujus ars judicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

4. Præterea, comprehendere et judicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem judicat. Sed, sicut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI a med.), *quidquid sensus percipit, imaginatio repræsentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio judicat, memoria servat, intelligentia comprehendit.* Ergo ratio et intelligentia sunt diversæ potentiæ.

5. Præterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum: ita se habet quod est omnibus modis compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet aliquem actum compositum, sed simplicissimum. Ergo et ratio nostra, quæ composita est, inquantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex: est enim intelligentia indivisibilium, sicut dicitur in III de Anima. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

6. Præterea, anima rationalis, secundum Commentatorem

in III de Anima (com. XXI), et Philosophum ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in IX de Trinit. (cap. III, in fin.), se per se ipsam cognoscit. Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

7. Præterea, potentiæ diversificantur per actus, et actus per objecta. Sed objecta rationis et intellectus sunt maxime differentia : ut enim dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI et XII), anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu increato. Ergo intellectus et ratio sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea, Boetius dicit in V de Consolat. (prosa IV, a med.) : *Ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur : sensus enim figuram in subjecta materia constitutam* (1), *imaginatio vero solam sine materia judicat figuram ; ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam* (2) *quæ est in ipsis singularibus, universali consideratione perpendit ; intelligentiæ vero celsior oculus existit : supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur.* Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam ; ita intelligentia, quæ considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quæ considerat formam universalem in particularibus existentem.

9. Præterea, Boetius dicit in IV de Consolat. (prosa VI, parum ante med.) : *Igitur uti est* (3) *ad intellectum ratiocinatio ; ad id quod est, id quod gignitur ; ad æternitatem tempus ; ad puncti medium circulus* (4) : *ita est fati series mobilis ad providentiæ divinæ stabilem simplicitatem.* Sed constat quod providentia a fato, circulus a centro, tempus ab æternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. Ergo et ratio ab intellectu.

10. Præterea, ut dicit Boetius in V de Consol. (prosa V, ante med.), *ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.* Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in una ratione potentiæ. Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius se ipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

(1) Al. *in substantia materia constituta.* — (2) Al. *speciem quoque ipsam.* — (3) Al. *sic utique est.* — (4) Al. *ad punctum medium circulus.*

12. Præterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc : quarum considerationum neutra animæ humanæ deest. Ergo oportet in humana anima duas esse potentias, quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; alia entitas in alio, quod videtur esse rationis.

13. Præterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI, par. a princ.), *ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit;* quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo et ratio.

14. Præterea, rationalis (1) contra irascibilem et concupiscibilem distinguitur. Sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo et ratio; ergo idem quod prius.

15. Præterea, in III de Anima (com. XLII) Philosophus dicit, quod in rationali (2) est voluntas, quæ contra intellectum distinguitur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicere videtur XV de Trinit. (in princ.) ubi dicit : *Pervenimus ad imaginem Dei, quæ est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quæ mens vocatur vel animus.* Ex quo videtur quod rationem vel intelligentiam accipiat pro eodem.

Præterea, in III super Genes. ad litteram (capit. XX in princip., et habetur in Glossa Ephes., IV, super illud, *Renovamini spiritu mentis vestræ*) : *Intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei quo irrationalibus animalibus antecellit.* Id autem est vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. Ergo ut prius.

Præterea, ut dicitur XIV de Trinit. (cap. VIII in princ.) ab Augustino, *imago illius naturæ qua nulla natura melior est, ibi inquirenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.* Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV de Trinitate. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem; ut patet per auctoritates supra inductas Boetii, et de Spiritu et Anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

Præterea, potentia aliqua quanto est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; aliter ea discernere non posset, ut probatur in III de Anima (com. CXLV et seq.). Ergo multo fortius ratio, quæ est virtus magis immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute acci-

(1) *Al.* essentialis. — (2) *Al.* in irrationabili, *item* in irrationabilem.

pere, quod pertinet ad intellectum; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentiæ diversæ.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI parum a princ.) dicitur, quod *mens diversorum capax est, omnium rerum similitudine insignita :* anima dicitur etiam *nata esse cum quadam potentia, et naturali dignitate.* Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animæ potentia. Ergo mens, quæ est quædam animæ potentia, distingui non debet; et ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

Præterea, in operatione animæ humanæ duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit prædicatum cum subjecto, formando propositiones; alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animæ est quæ ipsa simplicia apprehendit, idest prædicatum et subjectum, per proprias quidditates; et quæ componendo propositionem format; utrumque enim intellectui possibili attribuitur, ut dicitur in III de Anima (com. XXII et seq.). Ergo et similiter una potentia erit quæ ipsa principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusiones ordinat, quod est rationis.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima dicitur : *Est spiritus intellectualis vel rationalis ;* ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

Præterea, Augustinus dicit in XII de Trinit. (cap. VIII in princ.), quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune cum pecore, hoc ad rationem pertinet. Sed hoc idem ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in lib. de Anima. Ergo idem est ratio et intellectus.

Præterea, differentia objectorum quantum ad accidentales conditiones, non demonstrat diversitatem potentiarum; homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur, et sensibile esse hominem vel lapidem. Sed objecta quæ in lib. de Spiritu et Anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis; sicut enim spiritus incorporeus creaturæ ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturæ corporeæ non intelliguntur nisi inquantum a materia separantur; et sic utrumque, inquantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversæ potentiæ.

Præterea, omnis potentia quæ comparat alia ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem ; unde Philosophus probat in II de Anima (com. CXLIV), quod oportet in nobis esse unam potentiam quæ cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert,

unum alteri comparat. Ergo illius potentiæ quæ confert, scilicet rationis, erit absolute aliquid cognoscere; quod pertinet ad intellectum.

Præterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile. Ergo et per idem est anima intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.

Præterea, idem habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et aliquid absolute accipimus; sicut fides, quæ absolute accipit, inquantum ipsi primæ veritati inhæret; confert vero, inquantum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu intuetur. Ergo eadem potentia est quæ confert, et aliquid absolute accipit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam istius quæstionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.

Sciendum est igitur quod, secundum Augustinum in III de Trinit. (cap. IV), sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur, et earum regitivæ; ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum hæc est differentia; quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti; ut patet in lapidibus, et plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem et quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in eorum principio; ut patet in sole et luna et stellis. Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit; unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores quæ sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in Angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur: quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum (1) notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. de Definitionibus, quod ratiocinatio est cursus causæ in causatum. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram (cap. XX et XXIV); motus etiam finis est quies, ut in V Physic. dicit. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum: ita

(1) *Al.* in cognitorum.

et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus, quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quæ ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde, quamvis cognitio humanæ animæ proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quæ in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de divin. Nomin., assignat dicens, quod *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum;* hoc est dictu, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturæ. Et hanc quidem differentiam Angelorum et animarum Dionysius, VII cap. divin. Nomin., ostendit, sic dicens: *Ex ipsa*, scilicet divina sapientia, *intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt.* Postea subjungit de animabus: *Propterea divinam sapientiam et animæ rationales habent diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignæ habitæ intellectibus æqualibus angelicis, inquantum animabus est proprium et possibile:* quod ideo dicit, quia illud quod est superioris naturæ, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, inquantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio Metaphysic. Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, idest sicut aliquid perfecte subjacens potentiæ habentis illud; sicut dicitur in I Metaphysic. (cap. II a med.), quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiæ participent: sed hoc inest secundum quamdam æstimationem naturalem. Similiter nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine

aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. Unde etiam in lib. de Spiritu et Anima (cap. I, circa fin.) proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod *ratio est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio.*

Dato autem quod aliqua potentia nobis proprie et perfecte competeret ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Avicennam, VI de Naturalibus, diversi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in siccum, illud autem in humidum : et ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrique inveniuntur : quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eamdem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversæ, sed una; quæ, inquantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit; inquantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III de Anima (com. LVIII); et hæc habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri : et hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad præsens non intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod liber de Spiritu et Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici, quod auctor ejus non intendit per illa distinguere potentias animæ, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit : ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus; per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurget ad habendum, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis; et sic

dicitur habere intellectum, quia hujusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quæ proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cujus intellectus est sua intelligentia, idest suum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in V de Consol. (prosa IV, a med.), superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit : unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturæ, non autem plene in id quod est superioris; et ideo natura animæ rationalis habet potentias ad ea quæ sunt sensitivæ vel vegetativæ naturæ, non autem ad ea quæ sunt intellectualis naturæ, quæ supra ipsam existit.

Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum (II de Anima, com. CXLVI et seq.), oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se objectum : sed in hanc communem objecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest ; sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

Ad quartum dicendum, quod judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit ; quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto judicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiæ, quia judicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret : sed simplicia in compositis salvantur ; et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositum, inquantum est compositum ; sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem ; sed corpora mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori; sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum, prout componit prædicatum cum subjecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem : unde eadem potentia in nobis est quæ cognoscit simplices rerum quidditates, et quæ format propositiones, et quæ ratiocinatur : quorum unum proprium est rationis inquantum est ratio ; alia duo possunt esse

intellectus, inquantum est intellectus. Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa.

Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per se ipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat: et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur; unde non sequitur ratio.

Ad septimum dicendum, quod talis differentia objectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in objiciendo (in argum. 9 *Sed contra*) probatum est. Ideo autem rationis objectum ponitur natura corporea, quia proprium humanæ cognitionis est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, inquantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum; quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi et perfecte conveniens.

Ad octavum dicendum, quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas cognitivas vires, non tamen ejusdem, sed diversorum: rationem enim vult esse hominum; et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas: intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quæ primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt: et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiæ; quia ad videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem hujus cognitionis pertingere non possumus: hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

Ad nonum dicendum, quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quæritur de eis prout utraque in homine invenitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiæ esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare diversas propositiones.

Ad undecimum dicendum, quod utrumque cognoscit anima, sed per eamdem potentiam. Hoc tamen proprium humanæ animæ videtur, inquantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc; entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, ut ex auctoritate supra inducta, in corp. art., patet.

AD DUODECIMUM dicendum, quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius; sed inquantum ex judicio rationis voluntas fertur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quæ sunt ad finem: et per hunc modum ratione distinguitur contra irascibile et concupiscibile: quia ad agendum inclinamur vel judicio rationis, vel passione, quæ est in irascibili et concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, inquantum est in parte animæ rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, inquantum est in parte sensitiva, non quod eadem sit potentia.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUMDECIMUM et QUARTUMDECIMUM (1).

ARTICULUS II. — *Utrum ratio superior et inferior diversæ potentiæ sint.* (Part. I, quæst. LXXXI. art. 9.)

Secundo quæritur, utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; et videtur quod sic. Ut enim Augustinus dicit in XIII de Trinit. (XII, cap. VII et IV ante med.), imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eamdem potentiam cum superiori; et sic videntur esse diversæ potentiæ.

2. Item, cum pars ad totum dicatur, in eodem genere invenitur in quo et totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo et diversæ partes animæ sunt diversæ potentiæ. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino (ibid., cap. III, IV et XIV) diversæ portiones rationis. Ergo sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, omne æternum est necessarium, et omne temporale et mutabile est contingens, ut patet per Philosophum II Metaph. Sed pars animæ quæ dicitur scientifica a Philosopho in VI Ethic. (cap. I et IV) circa necessaria versatur; ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior inhæreat æternis, inferior vero temporalia et caduca disponat; videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior pars, et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversæ potentiæ, ut patet per Philosophum, ibidem. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

4. Præterea, sicut Philosophus, ibidem, dicit, *ad ea quæ sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animæ*; cum omnis potentia animæ quæ ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; et sic ipsa diversitas objectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed æternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X Metaph. (com. XXVI). Ergo ratio su-

(1) *Al. supple* et quintumdecimum.

perior, cujus objectum sunt rationes æternæ, est alia potentia a ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas.

5. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed aliud objectum est verum contemplabile, et aliud operabile bonum. Ergo et alia potentia est ratio superior, quæ verum contemplatur; et alia inferior, quæ bonum operatur.

6. Præterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici quod inferior et superior ratio sint una potentia.

7. Præterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. IV in princ.). Ergo sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea, quandocumque animæ attribuuntur aliqua quæ non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed æternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt; non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima, ut probatur in XI Metaph. Ergo eidem potentiæ animæ attribui non debent; et sic ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

9. Præterea, Augustinus (1) in XII de Trinit. (cap. XII) per tria quæ ad hominis peccatum concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari (2) dicit quæ sunt in nobis, scilicet rationem superiorem et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio superior ab inferiori.

10. Præterea, una potentia non potest simul peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum de Trinit. (lib. XII, cap. XII) Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, diversæ perfectiones sunt diversorum perfectibilium; cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animæ sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiæ, secundum Augustinum (lib. XII de Trinit., cap. XIV); inferior autem scientiæ, quæ sunt diversi habitus. Ergo ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

12. Præterea, quælibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet judicari diversitas potentiarum. Sed ratio supe-

(1) *Al.* Augustinus dicit. — (2) *Al.* significat.

rior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit (XII de Trinit., cap. IV in princ.). Ergo sunt diversæ potentiæ.

13. Præterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis; cum circa idem intelligibile attendatur actus intellectus agentis et possibilis; non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est (in argum. 7 et 8). Sed intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ. Ergo et ratio superior et inferior.

14. Præterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo; quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiori, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. Ergo est alia potentia a superiori.

15. Præterea, nihil movetur a se ipso, sicut probatur in VII Physic. Sed ratio superior movet inferiorem, inquantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversæ potentiæ.

Sed contra, diversæ potentiæ animæ sunt diversæ res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversæ; unde dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. IV in princ.) : *Cum disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus; nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus*. Ergo superior et inferior ratio non sunt diversæ potentiæ.

Præterea, quando aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest. Sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et æterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet cœlestia corpora, et corruptibilia, sicut hæc inferiora, cernimus. Ergo et eadem potentia rationis est quæ æterna contemplatur, et temporalia disponit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet duo præcognoscere; scilicet qualiter potentiæ distinguuntur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad præsens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel duæ.

Sciendum igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non esse ita intelligendum quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed causæ aliquo modo. Omne enim cujus esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur;

sicut serra est hujusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animæ, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX Metaph. (I, com. XI et XV); unde unaquæque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatæ sunt potentiæ, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, ut patet in V Phys., oportet quod actus penes objecta distinguantur; et ideo objectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed objectorum diversitas dupliciter attendi potest; uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color et sapor; secundum diversam rationem objecti, ut bonum et verum. Cum autem potentiæ quæ sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentiæ quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint: scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent; sicut imaginativa prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figuræ et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quæ solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quædam vero potentiæ aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animæ utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim jam transcenderet coporalia; et iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam objectorum propter conditionem organorum, quæ aptari potest huic vel illi naturæ. Illa vero pars animæ quæ non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, inquantum est immaterialis; et sic ejus virtute se extendit ad objectum commune omnibus entibus. Unde commune objectum intellectus dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus

dicit (III de Anima, comm. XVIII), quod *intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri*. Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas objectorum; sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout, scilicet secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animæ fertur: et sic bonum et verum in parte animæ diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho in VI Metaphys. (comm. VIII), dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eamdem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum agens et possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est objectum aliquid inquantum est in actu et inquantum est in potentia, aut inquantum agit et patitur: intelligibile enim actu, est objectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum: intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiæ distingui possunt. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quædam naturæ anima rationali superiores, quædam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis; rerum quæ sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quæ sunt infra animam, inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsæ nobilius esse habeant quam in se ipsis; et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans; sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur: secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur: superior quidem prout est immaterialis in se ipsa, inferior autem prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eamdem ad diversa diversimode comparatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est in quæstione de mente, artic. 7, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed completive in actibus po-

tentiarum : et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non inferiorem rationem pertinere.

Ad secundum dicendum, quod pars animæ non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentiæ accipitur secundum partem objectorum, secundum quæ virtualis quantitatis divisio attenditur ; ut si aliquis potest portare centum libras, dicetur potentiæ illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie : et secundum hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur, secundum quod feruntur in partem objectorum quæ communiter ratio respicit.

Ad tertium dicendum, quod scientificum et ratiocinativum et opinativum non sunt idem quod potentia superior et inferior : quia et circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariæ considerationes, quæ ad scientificum pertinent ; alias Physica et Metaphysica non essent scientiæ : similiter et superior ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur ; alias superiori rationi non attribueretur peccatum, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a ratiocinativo vel opinativo. Scientificum autem et ratiocinativum diversæ quidem potentiæ sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicujus potentiæ se non extendat ultra virtutem sui objecti, omnis operatio quæ non potest reduci in eadem rationem objecti, oportet quod sit alterius potentiæ, quæ habeat aliam objecti rationem. Objectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. xxvi) : et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus ejus ad quod quid est : per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam : et hanc potentiam quæ ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quædam in quibus non est possibile talem resolutionem facere ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse ; sicut est in contingentibus inquantum contingentia sunt : unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objectum intellectus ; sed per alium modum, scilicet per quamdam conjecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia hæc potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quæ inquirit ; ideo quasi a termino suæ operationis hæc potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas ; et ideo non sunt diversæ potentiæ, sicut scientificum et opinativum.

Ad quartum dicendum, quod objecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversa (1) genere cognoscantur ; sed æternæ res et temporales sunt diversæ genere naturæ ; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et objectum.

Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem ; sed penes hoc non distinguuntur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis, in corp. artic., patet.

Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio multa continente, si eadem multa continentur ab utroque ; sicut hic acervus et hæc congregatio lapidum sunt unum et idem : et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque quodammodo plures potentias contineat ; easdem autem utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiæ, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur ; sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur ; non quia (2) sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

Ad septimum dicendum, quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia ; sicut imaginatio, cujus officium est conservare ea quæ accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui repræsentare : tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva.

Ad octavum dicendum, quod quamvis æternum et temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio æterni et temporalis ad idem principium reducitur ; cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale conjugium, non autem serpens ; ita ad naturam superioris rationis pertinet inferior tamquam mulier, non autem sensualitas tamquam serpens, ut dicit Augustinus, XII de Trin. (cap. XII).

Ad decimum dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quod secundum unam habitudinem sit peccatum, secundum aliam non ; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit pecca-

(1) *Al.* secundum rationem diversam. — (2) *Al.* non quod.

re secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, solœcismum faciendo.

Ad undecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam ejus capacitatem, impossibile est unius perfectionis esse plures perfectiones in eodem ordine : et ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia una materia non videtur esse capax nisi unius formæ ; secus autem est de accidentalibus formis, quæ non perficiunt sua subjecta secundum totam suam potentiam : unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis ; et ideo plures habitus esse unius potentiæ est possibile, cum habitus sint accidentales perfectiones potentiarum, superveniunt enim post completam potentiæ rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut Avicenna dicit in VI de Naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animæ diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem, sicut opinari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria ejusdem generis, ut sentire album et nigrum. Quinto modo est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere vel moveri, vel sentire sonum et colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiæ non indicat : quia sic oporteret tot esse potentias animæ distinctas quot gradus fortitudinis vel debilitatis, vel velocitatis vel tarditatis inveniuntur in actibus : similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi, cum ejusdem potentiæ sit operari ad utrumque oppositum. Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiæ, ut dicamus actus genere diversos qui in ratione objecti non conveniunt : et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiæ non indicat.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus agens et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior ; cum intellectus agens et possibilis diversa objecta formaliter respiciant, etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem objecti, quamvis utrumque in eadem re intelligibili possit inveniri ; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia, et post intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt diversa objecta materialiter, non formaliter ; cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem objecti, ut ex dictis, in corp. art., patet. Diversitas autem formalis major est quam materialis ; et ideo ratio non sequitur.

Ad decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quæ attendit inferior ratio,

quæ deducuntur ab his quæ superior attendit : rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem superiorem et inferiorem esse unam potentiam ; sicut videmus quod ejusdem est considerare principia subalternantis scientiæ et principia subalternatæ, quamvis hæc ab illis deducantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulandæ sunt secundum superiores ; sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur.

## ARTICULUS III. — *Utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum.* (IIª IIæ part., quæst. LXXIV, art. 5.)

Tertio quæritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum ; et videtur quod non. Quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Ratio autem eadem est potentia cum intellectu, ut supra, art. 1 hujus quæst., habitum est. Ergo, etc.

2. Item, quicquid est susceptivum alicujus perfectionis, si sit susceptivum defectus, non potest esse in eo defectus nisi oppositus illi perfectioni : quia contrariorum idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum, XII de Trin. (cap. IV), propria perfectio rationis superioris est sapientia, et inferioris scientia. Ergo in eis non poterit esse aliud peccatum nisi stultitia vel ignorantia.

3. Item, secundum Augustinum (I Retract., cap. XV), omne peccatum est in voluntate. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo, etc.

4. Item, nihil est susceptivum sui contrarii ; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est contrarium rationi, malum enim hominis est contra rationem, ut dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin. Ergo, etc.

5. Præterea, peccatum quod circa aliquam materiam continetur, non potest attribui alicui potentiæ quæ ad illam materiam se non extendit. Sed ratio superior habet pro materia res æternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet ; cum tamen dicat Augustinus (XII de Trin., cap. XII, circ. med.), quod consensus in actum rationi superiori attribuatur.

6. Præterea, fortius non vincitur ab inferiori. Sed ratio est fortissimum eorum quæ in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci per concupiscentiam, vel aliquid hujusmodi ; ergo, etc.

Sed contra, ejusdem est mereri et demereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo, etc.

Præterea, secundum Philosophum (III Ethic., cap. I et II), contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. Sed

electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in Ethic. (lib. III, cap. III). Ergo, etc.

Præterea, per rationem dirigimur in speculabilibus et operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis paralogizat. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, XII de Trin. (cap. VIII et XII), quandoque peccatum est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cujus intellectum oportet duo cognoscere ; scilicet quis actus possit attribui rationi, et quis superiori, et quis inferiori.

Sciendum est igitur, quod sicut duplex est apprehensiva, scilicet inferior, quæ est sensitiva, et superior, quæ est intellectiva vel rationalis ; ita etiam duplex est appetitiva ; scilicet inferior, quæ vocatur sensualitas, quæ dividitur per irascibilem et concupiscibilem ; et superior, quæ nominatur voluntas. Hujusmodi autem duæ appetitivæ ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, et quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi præcedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel inferiorem vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel a phantasia vel a sensu ; ratione cujus non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori est quædam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum ; quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiæ apprehensivæ ; quia causa illius motus non est ex apprehensione sed ex inclinatione appetitus ; sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensivæ, scilicet rationi ; quia superioris appetitus inclinatio in hoc vel in illud ex judicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediate ejus, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod ejus est mediante voluntate, quæ per ejus judicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui sequitur judicium rationis, rationi attribuitur ; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi ; utpote cum aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum, vel divina lege præceptum, vel aliquo hujusmodi modo. Inferioris vero rationis est quando motus appetitus consequitur inferioris rationis judicium ; ut cum deliberatur de agendis per

causas inferiores ; utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, hominum offensam, et hujusmodi. Hujusmodi autem duæ considerationes ordinatæ sunt. Finis enim, secundum Philosophum, VII Ethic. (cap. VIII, a med.), in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur judicium rationis nisi quando resolvuntur rationes in prima principia : unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem ; tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam dabit de operando ; et hæc sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quæ finem ultimum respicit ; sed delectatio, sive delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino (XII de Trin., cap. XII) rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo, est peccatum in ratione superiori; quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod in hujusmodi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione et inferiori, inquantum motus appetitivæ rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in V de Anima (com. LXIII et CLXI), sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest ; ita intellectus circa proprium objectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens ; nec circa propria principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur ; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones ; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod sapientiæ et scientiæ secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia ; sed quodammodo indirecte omnia alia peccata ; inquantum scilicet regimen sapientiæ et scientiæ, quod in quolibet opere requiritur, per peccatum depravatur, ratione cujus omnis malus dicitur ignorans.

Ad tertium dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa ; quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium ; illud autem quod in voluntate causatur, rationi attribuitur, ratione supradicta.

Ad quartum dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, inquantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior fertur in rationes æternas directe sicut in propria objecta ; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus æternis de hujusmodi temporalibus judicat ; et sic, cum ejus

judicium pervertitur circa aliquam materiam, illud rationi superiori adscribitur.

Ad sextum dicendum, quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare ; quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus, VII Ethic. (cap. III), distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu ; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus et ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari, circa quem est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem ; ut sic judicium rationis in particulari operatione non possit informari secundum universalem scientiam, et ita contingit errare rationem in electione ; et a tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, inquantum per concupiscentiam ligatur.

**ARTICULUS IV.** — *Utrum delectatio morosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum.* (IIª IIæ part., quæst. LXXIX, art. 6 et 8.)

Quarto quæritur, utrum delectatio morosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum ; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus in Ench. (cap. LXXI in princ.), tunsio pectoris et oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contunsionem et orationem dominicam ; dicit enim Augustinus, XII de Trin. (cap. XII a med.) : *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectetur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens* (1) *libenter quæ statim ut attingunt animam, respui debuerunt ; tenendum est non esse peccatum ; sed longe minus quam si opere statuatur implendum : et ideo de talibus quoque cogitationibus est venia petenda, pectusque tundendum, et dicendum : Dimitte nobis debita nostra, etc.* Ergo consensus in delectationem prædictus non est peccatum mortale.

2. Item, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est. Sed delectatio peccatum veniale est. Ergo et consensus in eam venialis est.

3. Item, in actu fornicationis duo invenimus propter quæ malus judicari potest ; scilicet vehementiam delectationis, quæ absorbet rationem et nocumentum ex actu proveniens, scilicet

(1) Al. *volens.*

incertitudo prolis, et alia hujusmodi quæ consequerentur, nisi concubitus lege matrimonii ordinaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis, non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est nocumentum mortale; ergo, etc.

4. Item, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, peccarent mortaliter; quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Item, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia pœnæ perpenditur; veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio quæ in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Item, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cujus est converti; opposita enim sunt ejusdem. Ergo peccatum in inferiori ratione esse non potest. Sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. Ergo, etc.

7. Item, ut dicit Augustinus in lib. I contra Manichæum (XII de Trin., cap. XII, quoad sensum), si cupiditas nostra mota fuerit, jam quasi mulieri persuasum est; sed aliquando viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat atque compescit; quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali conjugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum, mulier peccat, et non vir, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. Ergo, etc.

8. Item, secundum Philosophum, X Ethic. (cap. III, IV et V), delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab inferiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio quæ consequitur interiorem cogitationem, alia est ab illa quæ consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Præterea, id solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Au-

gustino datam (lib. XXII contra Faustum, cap. XVII in princ.), quod *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.* Sed non invenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. Ergo, etc.

10. Item, idem judicium videtur esse de consensu interpretativo et expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiæ; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quæ dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale; ergo nec similiter consensus expressus.

11. Item, ex hoc aliquod peccatum est mortale, ut dictum est, argum. 6, quod est contra præceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressione præcepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem præcepti divini; hoc enim est officium rationis superioris, quæ consulit rationes æternas. Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest.

12. Item, cum in peccato sint duo: conversio et aversio; ad conversionem aversio sequitur; hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab alio avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec peccatum mortale.

13. Item, ut dicit Glossa (ordin.) in princ. Hierem., Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum præceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina præcepta, non mereretur præmium. Ergo nec meretur pœnam, si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere.

14. Item, inferior potestas rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suæ voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apostolus. Ergo nec inferior pars rationis suæ voluntatis est, et ita non potest peccare.

1. Sed contra, nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem: unde Augustinus, XII de Trinit. (cap. XII a med.): *Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris* (1) *gratiam remittantur.* Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Præterea, delectatio alicujus operationis et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et

(1) *Al.* meditationis.

delectatio in eadem ad eamdem virtutem; justi enim est et operari justa, et delectari de justis operibus, ut patet in I Eth. (cap. VIII, a med.). Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et delectatio in cogitatione de fornicatione; ergo, etc.

3. Item, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant (1) de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; quod patet esse falsum. Igitur in ratione inferiori potest esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod eadem quæstio est de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quæritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio quæ dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quæ quidem opinio Augustino adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis ejus inductis. Isti opinioni contradicit communis opinio modernorum; et videtur in periculum animarum vergere; cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quæ ponit talem consensum esse peccatum mortale: cujus opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur: una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quædam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis justus cogitat de peccatis, de eis disputando et conferendo; et in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hæ quidem duæ cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, et aperte distinguuntur; sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitationem talium concupiscibilium, statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis

(1) *Al.* qui deliberabant, *item* deliberant.

concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quæ cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri: vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quæ sequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in II Metaphys., delectatio per se in actu consistit; sed species et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quandocumque autem se ratio subjicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo justitiæ, cum ipsa subjicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subjicit huic delectationi perversæ quando in eam consentit. Et hæc est prima subjectio qua ei se subjicit; et ex hac subjectione consequitur quandoque ut ipsum actum in inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde ibi peccatum mortale inchoatur.

Unde simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Ench. (cap. LXXI), oratio dominica et alia hujusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium quamvis non ita sufficiant ad deletionem mortalium sicut venialium.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quæ consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, inquantum scilicet prævenit assensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis, sine quo si corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati sine consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur prædictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut

accideret in ea quæ per violentiam corrumperetur, si consentiret.

Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quæ ex ipsa causatur; unde qui hujus generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

Ad quartum dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitatam, hoc non esset nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid hujusmodi, non erit peccatum mortale semper; sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati, scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod illa delectatio quæ fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens erit mortalis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen hujus conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur; sicut concupiscibilis et irascibilis dicuntur participare aliqualiter rationem, inquantum rationi obediunt: et ita aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus in lib. contra Manichæum non eodem modo exponit illa tria, sicut in XII de Trinit. (cap. xii et xiii). In lib. enim de Trinitate serpentem attribuit sensuali toti, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in lib. contra Manichæum, serpentem sensui mulierem concupiscentiæ vel sensualitati, virum rationi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod interior actus, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quæ consequitur cogitationem per se ipsam; sed delectatio quæ consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus; quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem interiorem, approbat exteriorem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

Ad nonum dicendum, quod consensus in delelectationem prohibetur præcepto illo, *Non concupisces;* non enim sine causa de actu interiori et exteriori concupiscentia diversa præcepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia quæ ad idem genus pertinent.

Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etsi non resistat; sed quando jam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de nocumento consequente; ut-

pote cum percipit homo se totaliter per hujusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in præceps ruere; nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum ejus: quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad idem genus actus reducuntur secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

Ad undecimum dicendum, quod vis præcepti Dei pervenit usque rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regimen superioris.

Ad duodecimum dicendum, quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (iv cap. de div. Nomin.), bonum causatur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus; et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium: quamvis Deus sit pronior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum.

Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de jure non debet velle contra debitam viri ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult: et ita est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem pecare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humanæ vitæ; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

ARTICULUS V. — *Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.* (IIª IIæ, quæst. lxxiv, art. 9.)

Quinto quæritur, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhærere rationibus æternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur a rationibus æternis. Sed deflecti ab illis est peccatum mortale. Ergo, etc.

2. Præterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentit, peccatum veniale fit mortale.

3. Item, est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas; et aliquid in quo potest esse veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo videtur quod ibi

sit aliquid in quo non possit esse nisi mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ea nullum peccatum est. Ergo, etc.

4. Item, in Angelo et in homine in statu innocentiæ non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quæ tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo, etc.

Sed contra, consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actum venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo, etc.

Item, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est; et non est nisi in superiori ratione. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam non potest esse nisi peccatum mortale; quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes æternas; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus judicat secundum rationes æternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes æternas, habet actum duplicem, scilicet subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus; mortale autem quando erit deliberatus; sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea nisi conferens ad ea rationes æternas. Unde quantum ad hujusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis, semper actus superioris rationis erit peccatum mortale : si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale : ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus æternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo præter eas, quod est peccatum veniale.

Ad secundum dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum; et per hunc solum homo avertitur a Deo. Post quantamcumque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum : nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto divino.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione ejus. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam: actus enim ejus potest esse in quolibet genere completus. Unde si sit in genere venialis, est veniale; si in genere mortalis, est mortale.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediate carni conjuncta, tamen corruptio carnis usque

ad ipsam pertingit, inquantum superiores potentiæ ab inferioribus accipiunt.

# QUÆSTIO XVI

## DE SYNDERESI

(*In tres articulos divisa.*)

Primo, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; 2° utrum synderesis possit peccare; 3° utrum synderesis in aliquo extinguatur.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.*

Quæstio est de synderesi: et primo quæritur, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt ejusdem generis. Sed synderesis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationalem, ut dicitur in Glossa Hieronymi Ezech., I (super illud: *In quatuor partibus*). Sed irascibilis et concupiscibilis et rationalis sunt potentiæ. Ergo et synderesis.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subjectum cum accidente non dividitur contra subjectum absolute sumptum: non enim esset divisio conveniens animalium aliud homo, aliud homo albus. Sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum. Ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis et rationalis, contra id quod nominat potentiam cum habitu,

3. Item unius potentiæ contingit esse diversos habitus. Si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur; quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animæ ad invicem distinguuntur.

4. Item, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet.

5. Item, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiæ tantum. Sed universalia principia juris naturalis dicuntur inscribi synderesi. Ergo, etc.

6. Item, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato. Sed habitus naturalis quem significare dicitur synderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiæ animæ transmutantur. Ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur.

7. Item, synderesi opponitur sensualitas: quia sicut sensualitas semper inclinat ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est potentia absolute sine habitu. Ergo et synderesis.

8. Item, sicut dicitur IV Metaphys. (com. XXVIII), ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud (1) quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest. Sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico, Homo albus, definiri non potest, ut probatur VII Metaphys. (com. XII et sequent.). Ergo nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest cum habitu potentia (2) uno nomine nominari.

9. Item, superior ratio potentiam absolute nominat. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: dicit enim Augustinus in lib. de liber. Arbitr. (II, cap. X, a med.): *In naturali judicatorio, quod synderesim dicimus, adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et vera et incommutabilia.* Incommutabilibus autem rationibus adhærere, secundum Augustinum, XII de Trinitate (cap. II et VII, in fin.), est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

10. Item, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. V), omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo divisio Philosophi vel est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

11. Item, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quæ semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potentia; sed potentia absolute.

12. Item, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato; cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur hæresis esse Pelagii.

13. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una per quam cum Angelis convenit inquantum spiritus est, quæ est superior; alia per quam corpus vivificat inquantum anima est, quæ est inferior. Oportet ergo quod synderesis fundetur supra formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo, etc.

14. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synderesim amittere. Sed synderesis non nominat

(1) *Al.* illud nomen. — (2) *Al.* potest habitu potentia.

habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis præsupponit actum temporalem; est enim synderesis malo remurmurare, et instigare ad bonum; quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum. Ergo, etc.

15. Item, officium synderesis videtur esse judicare; unde et naturale judicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a judicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo, etc.

16. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur; quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII Metaph. (com. XX, XXI, LIX). Ergo synderesis non est potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Sed contra, si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Sed rationales potentiæ se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit: quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum.

Item, si synderesis est potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non eadem; quia contra rationem dividitur in Glossa (ord. ex Hieron.), Ezech., I. Nec potest (1) dici quod sit alia ratione; specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus autem actus synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et remurmurat malo. Ergo, etc.

Item, fomes semper inclinat ad malum, synderesis semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quæ in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo synderesis est habitus.

Item, si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc apparet esse falsum, quia potentiæ motivæ sufficienter dividuntur per irascibilem et concupiscibilem et rationalem; contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo, etc.

(1) *Al.* oportet.

Item, sicut in parte animæ operativa synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam: ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. VI). Ergo synderesis est habitus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ opiniones sunt.

Quidam enim dicunt, quod synderesis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt, potentiam quidem absolute esse; sed eamdem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, idest inquantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, idest inquantum naturaliter cognoscit aliquid; et sic dicitur synderesis.

Alii autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius VII cap. de divin. Nom., divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum; naturæ enim ordinatæ ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque: naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio; speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione, quam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativæ sive practicæ, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem co-

gnoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium supra, quæst. præced., art. 1, dictum est. Restat igitur ut hoc nomen *synderesis* vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quicquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam: inquantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

Ad tertium dicendum, quod habitus qui insunt potentiæ rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi inquantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non

possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter: uno modo sicut in subjecto; et sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam; vel sicut in continente; et sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus, singula quæ ad geometriam pertinent, ipsi geometriæ inscribi.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu; sed sicut ex accidente et subjecto.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quæ quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus; et sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, inquantum ex subjecto et accidente fit unum secundum quid: et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde Philosophus, ibidem, dicit, quod subjectum cum accidente potest uno nominè nominari.

Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles; sicut ista veritas: Omne totum est majus sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod nominatur in anima, et alterum horum tantum: illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere, et uno nomine nominare.

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori conjungitur: habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ: et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo et inclinare in bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit; hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianæ impietatis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam: non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva; et inde est quod omnes potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur, et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subjectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quæ habitui naturali subjicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit activa potentia, ulterius non recte proceditur: non enim sunt in anima duæ formæ, sed una tantum, quæ est ejus essentia; quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior don fundantur super duas formas, sed super unam (1) essentiam animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solum illæ vires quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior; nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine

(1) *Al.* sed per unam.

autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhærente.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod judicium est duplex : in universali, et hoc pertinet ad synderesim ; et in particulari operabili, et hoc est judicium electionis ; et hoc pertinet ad liberum arbitrium.

Ad decimumsextum dicendum, quod compositio philosophica (1) et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis ; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis et materiæ, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei : quæ quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque ; et talis est compositio potentiæ et habitus.

## ARTICULUS II. — *Utrum synderesis possit peccare.*

Secundo quæritur, utrum synderesis possit peccare ; et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Ezech., I (ordin. super illud : *In quatuor partibus*, et sumitur ex Hieron.), de synderesi : *Hanc interdum præcipitari videmus*. Sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo, etc.

2. Item, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium ; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentiæ vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque ; quia dicitur Joan., XVI, 2 : *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo* ; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod judicabant esse obsequendum Deo, quod ad synderesim pertinet. Ergo, etc.

3. Item, Hierem., II, 16, dicitur : *Filii Mempheos et Thaneos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ ; ut dicit Glossa (ordin. ex Augustino, XII de Trin., cap. XII), super illud Psal. VII, 17 : *In verticem ipsius iniquitas ejus descendet* ; et sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo synderesis a dæmonibus constupratur.

4. Item, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum

(1) *Forte* physica.

Philosophum. Sed synderesis est potentia rationalis. Ergo se habebit ad opposita : ergo potest bonum facere, et peccare.

5. Item, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum; etiam erit in ipsa actus peccati.

6. Item, sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis oritur. Ergo omnis operatio practicæ rationis ex synderesi initium sumit : ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.

7. Item, pœna respondet culpæ. Sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. Ergo et ipsa peccat.

Sed contra, bonum potest esse magis purum quam malum : quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habet aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo, etc.

Item, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia : principia enim manere oportet, ut dicitur in I Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile : inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis nunquam præcipitatur in universali; sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicujus falsi assumptio-

nem; et ideo non dixit simpliciter quod præcipitatur synderesis; sed quod conscientia præcipitatur; quæ universale judicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali judicio synderesis, quod est Deo obsequendum, sed ex falso judicio superioris rationis, quæ arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitam Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex animæ est suprema pars animæ; unde secundum diversas distinctiones partium animæ vertex diversimode accipitur. Considerando vel distinguendo enim partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars animæ vertex dici potest: ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior dicitur vertex: ulterius distinguendo rationem in naturale judicium et rationis deliberationem, naturale judicium dicitur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligitur secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quæ de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum; ita etiam in operativis accidit.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus, XII de Trinit., ostendit hoc argumentum non valere: dicit enim, quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur; et hoc ideo quia ad unam partem pertinet utraque ratio, cujus est proprium peccare. Et ideo pœna directe respondet personæ, et non potentiæ, nisi inquantum potentia est personæ: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis pœnam meretur quantum ad omnia quæ in persona continentur. Unde et in judicio sæculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

ARTICULUS III. — *Utrum synderesis in aliquo extinguatur.*

Tertio quæritur, utrum synderesis in aliquo extinguatur; et videtur quod sic. Psalm. LII, 2 : *Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Glossa : *Corrupti, omni lumine rationis privati.* Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguitur.

2. Item, infideles non habent aliquem remorsum conscientiæ de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item, per Philosophum, VII Ethic., ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in habente habitum vitii alicujus extinguitur.

4. Item, Proverb., XVIII, 3 : *Impius cum in profundum venerit, contemnit :* quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech., II (super illud, *In quatuor partibus*). Ergo in aliquibus extinguitur.

5. Item, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinat ad bonum. Ergo, etc.

Sed contra, Isaiæ, ult., 24 : *Vermis eorum non morietur;* et exponitur de verme conscientiæ, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiæ. Sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur; ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech., I, ut sup., ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur, Genes., IV, 13 : *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.*

Respondeo dicendum, quod synderesim extingui, intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur : sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psalm. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* quod scilicet nobis bona ostendit; hæc enim erat responsio ad id quod dixerat : *Quis ostendit nobis bona ?* Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, inquantum actus ejus omnino intercipitur; et sic contingit actum synderesis extingui et in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis : et hoc propter impedimentum

proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur; et sic impossibile est in universali judicium synderesis extingui; in particulari vero operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo; vis enim concupiscentiæ vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale judicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privari quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad secundum dicendum, quod in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod judicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synderesis in eis manet; judicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili; inquantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad ejus particulare operabile applicet in eligendo; et per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod malum est præter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

## QUÆSTIO XVII

### DE CONSCIENTIA

(*In quinque articulos divisa.*)

Primo, utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus; 2° utrum conscientia possit errare; 3° utrum conscientia liget; 4° utrum conscientia erronea liget; 5° utrum conscientia in indifferentibus plus liget vel minus quam præceptum prælati.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.* (I part., quæst. LXXIX, art. 13.)

Quæstio est de conscientia; et in primo quæritur, utrum sit potentia, vel habitus, vel actus; et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech., I, postquam de synderesi mentionem fecerat : *Hanc conscientiam interdum præcipitari videmus;* ex quo videtur quod idem sit conscientia et synderesis. Sed quodam modo synderesis est potentia. Ergo et conscientia.

2. Præterea, nihil est subjectum vitii nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum inquinationis peccati, ut patet ad Titum, I, 15 : *Inquinata est eorum et mens et conscientia.* Ergo conscientia est potentia.

3. Sed dicebatur, quod inquinatio non est in conscientia sicut in subjecto. — Sed contra, nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum, nisi sit subjectum inquinationis. Sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum, quandoque inquinatum. Ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam vel e converso, est subjectum inquinationis et munditiæ. Sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam; Heb., IX, 14 : *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortis.* Ergo conscientia est potentia.

4. Præterea, conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis judicium. Sed judicium ad liberum arbitrium pertinet, a quo nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

5. Præterea, Basilius (in Psal. XXXVIII super illud, *Non timebo in die mala*) dicit, quod conscientia est naturale judicatorium; naturale autem judicatorium est synderesis. Sed synderesis est potentia aliquo modo. Ergo et conscientia.

6. Præterea, peccatum non est nisi in voluntate et ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio vel voluntas. Sed ratio et voluntas sunt potentiæ. Ergo et conscientia.

7. Præterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Eccle., VII : *Scit enim conscientia sua, quia tu crebro maledixisti aliis.* Ergo conscientia non est habitus neque actus; ergo est potentia.

8. Præterea, Origenes dicit (lib. I in epist. ad Roman. non multum a med.), quod conscientia est *spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis.* Sed spiritus nominat potentiam animæ, vel essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam nominat.

9. Præterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel poten-

tia. Sed non est actus, quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur ; nec est habitus ; quod sic ostenditur : Nullus habitus rationis est de particularibus ; sed conscientia est particularium actuum ; ergo conscientia non est habitus rationis, nec alicujus alterius potentiæ, cum conscientia ad rationem pertineat. Ergo est potentia.

10. Præterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus ; nec operativus, cum nec sit ars, nec prudentia, hos enim solum Philosophus in V Ethic. (capit. III, IV et V), in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. (capit. V) ; non autem respicit agibilia singularia ; quia cum sint infinita, non poterit eorum esse ratio ; et iterum sequeretur quod prudentia per se augeretur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum ; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

11. Sed dicendum, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur judicium universale rationis ad particulare opus. — Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente ; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulam esse sterilem cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis judicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus ; et sic conscientia non est habitus ; et sic idem quod prius.

12. Præterea, omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes ; non autem omnes eamdem conscientiam (1) habent : neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus ; conscientia autem quandoque non recta : neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo non est habitus.

13. Præterea, habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

14. Præterea, conscientia pœna est in damnatis, ut habetur I Corinth., III in Glossa. Sed habitus non est pœna, sed magis perfectio habentis. Ergo non est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit habitus. Conscientia enim, secundum Damascenum (lib. IV, cap. XI), *est lex intellectus no-*

(1) *Al.* scientiam.

*stri.* Sed lex est habitus universalium principiorum juris. Ergo conscientia est habitus.

2. Præterea, Roman., III, super illud, *Cum enim gentes quæ legem non habent, etc.*, dicit Glossa (ord.): *Etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit, et qua sibi quisque conscius est quid sit bonum et malum.* Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua sibi aliquis conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quædam scientia est. Ergo et habitus.

4. Præterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

5. Præterea, I Tim., I : *Finis præcepti est caritas de conscientia bona ;* Glossa (interlin.) : *Conscientia bona, idest spe.* Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

6. Præterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum Damascenum in IV lib., sicut fomes est per immissionem a dæmone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

7. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. V), omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio. Sed conscientia non est passio ; quia passionibus non meremur neque demeremur, neque laudamur neque vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit ; neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit actus. Conscientia enim dicitur accusare vel excusare. Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi quod actu considerat. Ergo conscientia est actus aliquis.

2. Præterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione ; dicitur enim conscire, idest simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita ; quandoque pro potentia qua conscimus ; quandoque pro habitu ; a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis hæc videtur esse ratio ; quia cum scire sit aliquis actus, et circa actum consideretur objectum, potentia, habitus, et ipse actus ; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur ; sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intelle-

ctam, sicut nomina dicuntur significare intellectus ; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam ; quandoque vero habitum quemdam ; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi ; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II Topic. (cap. I, circa fin.). Illud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur, Dicam tibi conscientiam meam, idest quod est in conscientia mea. Sed potentiæ vel habitui, proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui ; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicujus potentiæ et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentiæ vel alicujus habitus ; sicut videre est proprium potentiæ visivæ, et scire in actu habitus scientiæ ; unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum ; et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari : sicut patet de hoc nomine *usus* ; significat enim actum cujuslibet habitus et potentiæ, usus enim est illius cujus est actus ; unde hoc nomen *usus* ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid ; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest ; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam ; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter : uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit (1) ; alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicujus actus, inquantum scimus illum actum esse factum vel non factum ; sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit ; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen., XLIII, 22 : *Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris* ; et Eccle., VII, 23 : *Scit conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis* ; et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid ; Rom., IX, 1 : *Testimonium mihi perhibente conscientia mea*. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum

(1) *Al.* vel fieret.

scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in speculativis : scilicet viam quæ est inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conlusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare ; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur ; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ.

Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, per quam ejus quod factum est, recordamur ; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiæ, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior ; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis ; consilium autem de faciendis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hieronymus : *Hanc conscientiam præcipitari videmus*, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientiæ scintillam, sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod tota vis conscientiæ examinantis vel consiliantis ex judicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativæ pendet ex principiis primis ; et ideo conscientiam synderesim nominat, inquantum scilicet ex vi ejus agit : et præcipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest : non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia ; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in

conscientia (1) sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicujus inquinationis sibi est conscius.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quæ prius immunda est, et postea munda; non quidem ita quod conscientia sit subjectum munditiæ et immunditiæ; sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur; non quod sit idem actus numero quo prius sciebat se esse immundum, et post mundum scit se esse; sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio quæ ex eisdem principiis procedit.

Ad quartum dicendum, quod judicium conscientiæ et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu: competit autem judicium conscientiæ in via qua est examinans; et in hoc differt judicium utriusque a judicio synderesis, et differunt judicium conscientiæ et liberi arbitrii, quia judicium conscientiæ consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiæ: sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere: sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiæ ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in ejus rejectionem (2) prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, inquantum factum judicio scientiæ non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale judicatorium, inquantum tota examinatio vel consiliatio conscientiæ ex naturali judicatorio dependet, ut prius dictum est.

Ad sextum dicendum, quod peccatum est in voluntate et ratione sicut in subjecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie, sed secundum illum modum loquendi quo scire dicitur illud quo scimus.

Ad octavum dicendum, quod dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout ratio dicitur spiritus.

(1) *Al.* in scientia. — (2) *Al.* electionem.

AD NONUM dicendum, quod conscientia nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientiæ non sit semper, nec sit in dormiente ; tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

AD PRIMUM vero quod in contrarium objicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum, quod conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est judicium rationis ex lege naturali deductum.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquis sibi ipsi dicitur esse conscius per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia ; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiæ ad aliquid non est habitus, sed actus ; et hoc significatur nomine conscientiæ.

AD QUARTUM dicendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus ejusdem rationis, sicut ex actibus infusæ caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexistens augmentatur : sicut in eo qui habet habitum temperantiæ acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiæ procedat ex habitu sapientiæ et scientiæ, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur.

AD QUINTUM dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes est prædicatio per causam : inquantum scilicet conscientia bona facit hominem bonæ spei esse, ut Glossa, ibidem, exponit.

AD SEXTUM dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quæ est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostræ naturæ est indita.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium ; et sic conscientia non est habitus nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam esse actum, concedimus.

### ARTICULUS II. — *Utrum conscientia possit errare.*

Secundo quæritur, utrum conscientia possit errare ; et videtur quod non. Naturale enim judicatorium nunquam errat. Sed conscientia est naturale judicatorium. Ergo non errat.

2. Præterea, conscientia addit aliquid supra scientiam : id

autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiæ. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI Ethic. (cap. III et V). Ergo nec conscientia errare potest.

3. Præterea, synderesis est scintilla conscientiæ, ut dicitur in Glossa Hieronymi, Ezech., I. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus ignis et scintillæ. Ergo et conscientiæ et synderesis. Sed synderesis nunquam errat. Ergo nec conscientia.

4. Præterea, conscientia, secundum Damascenum, IV lib. (cap. XXIII), est lex intellectus nostri. Sed lex est certior quam ipse intellectus; intellectus autem semper est rectus, ut dicitur in III de Anima (com. XXXI). Ergo multo fortius conscientia semper est recta.

5. Præterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio conjuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

6. Præterea, in judicio statur dictis testium. Sed in judicio divino testis est conscientia, ut patet Rom., II, 15: *Testimonium illis reddente conscientia sua, etc.* Cum igitur judicium divinum nunquam possit falli, videtur quod conscientia nunquam errare possit.

7. Præterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quædam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse rectam.

8. Præterea, spes innititur conscientiæ, sicut habetur per Glossam I Tim., I, 5: *Ex corde puro et conscientia bona.* Sed spes certissima est, ut habetur Hebr., VI, 18: *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus; quia confugimus ad tenendam propositam spem.* Ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Sed contra est quod dicitur Joan., XVI, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo his qui occidebant Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placerent Deo. Sed hoc est erroneum. Ergo conscientia errat.

Præterea, conscientia collationem quamdam dicit. Sed ratio conferendo decipi potest. Ergo conscientia errare potest.

Respondeo, sicut ex dictis, art. præced., patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter, vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit,

ex alia autem parte non contingit. Dictum est enim supra, art. præced., quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis judicium universale existat; non potest applicari judicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicujus particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari : ut si ex judicio synderesis proferatur nihil prohibitum lege Dei esse faciendum ; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere esse prohibitum lege Dei ; fiet applicatio conscientiæ concludendo ab hoc concubitu esse abstinendum. In universali quidem judicio synderesis, errorem esse non contingit, ut supra ex dictis, art. præced., patet ; sed in judicio rationis superioris contingit esse peccatum ; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est ; ut hæretici qui credunt juramentum a Deo esse prohibitum. Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quæ erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis ; ut cum aliquis errat circa civiles rationes justi vel injusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit ; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem : ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest ; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale judicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quæ directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse majus sua parte, nullus decipitur ; sicut nec in hoc, Omne totum est majus sua parte; ita nec in hoc quod est, Deum non esse a me diligendum, vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest ; eo quod in utroque judicio tam speculabilium quam operabilium, et major est per se nota, utpote in universali judicio existens ; et minor etiam, qua idem de se ipso prædicatur particulariter ; ut cum dicitur : Omne totum est majus sua parte ; hoc, totum quoddam est ; ergo est majus sua parte.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur naturale esse judicatorium, inquantum est conclusio quædam ex naturali judicatorio deducta, in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalis judicatorii, tamen propter errorem particularis assumptæ, vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem : et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus communi usu loquendi scire dicimur.

Ad tertium dicendum, quod sicut scintilla est in quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni, ita synderesis est id quod supremum in conscientiæ judicio reperitur : et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiæ dicitur. Neque oportet ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillæ ratione suæ puritatis ; et ita etiam aliquis error potest accidere conscientiæ propter commixtionem ejus ad particularia, quæ sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in sua puritate existenti.

Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesi : et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod licet ratio ex hoc quod conjungitur synderesi, non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adjungitur majori veræ.

Ad sextum dicendum, quod in judicio statur dictis testium, quando dicta testium non possunt per alia manifesta indicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiæ arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis ; et sic non stabitur dicto conscientiæ errantis in divino judicio, sed magis dictamini legis naturalis.

Ad septimum dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis ; conscientia autem est quasi regula regulata : unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.

Ad octavum dicendum, quod spes illa quæ super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet : et hæc est gratuita ; spes autem quæ super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Proverb., x, 28 : *Spes impiorum peribit.*

## ARTICULUS III. — *Utrum conscientia liget.*

Tertio quæritur, utrum conscientia liget : et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua facienda nisi aliqua lege. Sed

homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat (1).

2. Præterea, aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis ; ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Præterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Præterea, ejusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra, Eccle., VII, 23 : *Scit conscientia tua;* Glossa (interlin.) : *Qua judice nemo nocens absolvitur*. Sed præceptum judicis obligat. Ergo dictamen conscientiæ ligat.

Præterea, super illud Rom., IX : *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Origenes : *Vult Apostolus ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam.* Ergo conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi ; unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex se necessaria sunt ; non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri ; sed in his tantum necessariis (2) ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis ; alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione ; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium. Prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest ; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in V Ethic. (cap. I, circa med.). Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem.

(1) *Al.* ex hominis conscientia, non ligat. — (2) *Al.* in tantum necessariis.

Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde Philosophus dicit in V Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti; et ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem (1) in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam; et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua præceptum ligat et qua conscientia ligat: cum præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; et hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus vel quæstio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in III Ethicor. (cap. III). Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum; quia de his quæ sunt in præcepto, consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; et sic consilium contra præceptum dividitur, cujusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia hujus consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute ejus quod in conscientia habetur; conscientia quæ ex consilio sequitur,

(1) *Al. deest* autem.

non alio modo potest obligare quam ipsum consilium ; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non impleat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam habet, eo superior est ; et sic ex sua conscientia ligatur.

Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat ; ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea quæ quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur ; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat ; ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

## ARTICULUS IV. — *Utrum conscientia erronea liget.*
(Ia IIæ, quæst. xix, art. 5.)

Quarto quæritur, utrum conscientia erronea liget ; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (libro XXII contra Faustum, cap. xxvii, in princ.), peccatum est *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.* Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

2. Præterea, Rom., xiii, super illud : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, dicit Glossa Augustini (in serm. vi de verbis Domini, a med.), quod inferiori potestati non est obediendum proconsuli, si contrarium imperatori præcipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum ergo conscientia erronea præcipiat contraria præceptis Dei, præceptum conscientiæ errantis nullo modo obligare videtur.

3. Præterea, secundum Ambrosium (lib. de Paradiso, cap. viii, ante med.), peccatum est *transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinæ, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare a præceptis legis divinæ ; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod divina lege est prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

4. Præterea, secundum jura, si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum Ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur : si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiæ obedire. Sed conscientia erronea, præcipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

5. Præterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per

conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicendum, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quæ sunt per se mala. — Sed contra, ideo in illis quæ sunt per se mala, conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium. Sed similiter naturalis ratio dictat contrarium conscientiæ erroneæ quæ circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

7. Præterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Præterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato. Si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non, peccaret. Ergo erit coactus ut peccatum vitare non possit; quod videtur impossibile; quia *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, secundum Augustinum (I Retract., cap. IX, parum ante med.). Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Præterea, omne peccatum ad aliquod genus reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

Sed contra est quod dicitur Rom., XIV, 23: *Omne quod non est ex fide peccatum est:* etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quæ prohibet illud quod in se est bonum, est erronea. Ergo talis ligat.

Præterea, observare legalia post tempus gratiæ revelatæ non erat indifferens, sed per se malum; unde dicitur Gal., V, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest.* Sed tamen conscientia de circumcisione observanda ligabat; unde ibidem, III, dicitur: *Testificor autem circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

Præterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi præceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse præceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quæ sunt per se mala, sive in quibuscumque credit id quod est contrarium suæ conscientiæ esse contra legem Dei. Ergo, si vult facere illud, vult facere contra legem Dei, et peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

Præterea, secundum Damascenum (lib. IV, cap. XXXII), conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo etiam facere contra conscientiam quomodocumque.

Præterea, aliquis ex præcepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dictat, est præceptum. Ergo, quantumcumque sit erronea, conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quæ sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quæ sunt per se mala, non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat : alias enim consilium obligare diceretur; implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium præterit, non peccat; ad præcepta autem ligari dicimur, quia si non servamus præcepta, peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit : sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquod esse præceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso babet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quæ est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est; quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat; recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere; quia in ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest præteriri in actu sine peccato ; unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid et sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis duret conscientia. Hæc autem conscientia removeri potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum; potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiæ, quo contingente, ulterius non ligatur. Quod autem

sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam, quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens ; quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum : illud quidem propter quod amat reliquum per se amat ; quod vero propter aliud, quasi per accidens ; sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), nec inhæret conscientiæ erroneæ propter rectitudinem quam in ea credit esse ; inhæret quidem, per se loquendo, rectæ conscientiæ, sed erronea quasi per accidens : inquantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII Eth., ubi quasi eamdem quæstionem quærit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa ; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid ; quia quod per se est simpliciter est ; quod autem per accidens, secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis id quod dictat erronea conscientia, non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei ; et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedit a lege Dei ; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris vel inferioris sunt distincta præcepta, et utrumque per se distinctum pervenit ad eum qui præcepto obligatur ; quod hic non contingit ; quia conscientiæ dictamen nihil est aliud quam perventio præcepti divini ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis, art. 1 et 2, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul non præciperet nisi recitans imperatoris præceptum. Tunc enim idem esset contemnere præceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quæ sunt per se mala, dictat contraria legi Dei : sed tamen illa quæ dictat, dicit esse legem Dei ; et ideo transgressor illius conscientiæ, transgressor efficitur legis Dei ; quamvis conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccat ; quia in ipso errore peccatum erat ; cum contingeret ex ignorantia ejus quod scire debebat.

Ad quartum dicendum, quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere ; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur

quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed si impleatur, excusat a peccato; unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum : utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia juris est; sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim apud judicem sæcularem non excusatur qui ignorantiam juris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium ejus quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu ratio naturalis non dictat contrarium; si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen cum quis existimat hoc opus cadere sub præcepto (1), efficitur non indifferens propter suam æstimationem.

Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente; et hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriæ, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum evitare non potest; si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus justitiæ, vel temperantiæ, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cujus specie conscientia illud dictat; vel si dictat illud sub specie divini præcepti, vel alicujus prælati tantum, incurrit peccatum inobedientiæ conscientiam transgrediens.

## ARTICULUS V. — *Utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus.*

Quinto quæritur, utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus; et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obedientiam prælato. Sed tenetur votum reddere ; Psalm. xxv, 12 : *Vovete, et reddite.* Ergo videtur quod tenetur prælato obedire contra conscientiam; et ita magis prælato quam conscientiæ.

2. Præterea, prælato semper est obediendum in his quæ

(1) *Al.* sub peccato.

non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in eis tenetur obedire prælato; et sic idem quod prius.

3. Præterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Qui resistunt*), Rom., XIII. Sed anima prælati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex prælati imperio quam ex conscientia propria.

4. Præterea, subditus non debet judicare de præcepto prælati, sed magis prælatus de actibus subditi. Judicaret autem subditus de præcepto prælati, si propter suam conscientiam ab ejus præcepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia dictat in indifferentibus, magis est standum præcepto prælati.

Sed contra, vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælatus autem vinculum corporale et extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis prælatio agitur; unde, cum ad æternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Omnem potestatem*), I Corinth., XV. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientiæ quam prælato.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis ratio satis ex his quæ dicta sunt, art. 3 hujus quæst., potest apparere. Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscientiæ ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, cum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati; conscientiæ ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati; et conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra præceptum prælati obligat; simpliciter quidem, quia ejus obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia; perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur peccatum non incurrat; sed ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato, quantumcumque prælati præceptum sit in contrarium; sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suæ durationis; potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præce-

ptum prælati obliget; in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia prælato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam præceptum prælati.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quæ bonum (1) obedientiæ se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiæ, nec iterum a conscientiæ absolvitur ligamine per istam obligationem; et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quæ est conscientiæ, est major, quia intensior; minor, quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quæ est ad prælatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea deponi potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiæ fit non indifferens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prælatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cujus præcepti specie ligat conscientia, est major quam prælatus.

Ad quartum dicendum, quod subditus non habet judicare de præcepto prælati, sed de impletione præcepti, quæ ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita sive infusa : omnis enim homo debet secundum rationem agere.

# QUÆSTIO XVIII

## DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTIÆ

(*In octo articulos divisa.*)

Primo utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam; 2° utrum homo in statu innocentiæ per creaturas viderit Deum; 3° utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuerit; 4° utrum Adam habuit in statu innocentiæ omnium creaturarum notitiam; 5° utrum Adam in statu innocentiæ viderit Angelos per essentiam; 6° utrum Adam in primo statu errare sive decipi potuit; 7° utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit; 8° utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum plenarium rationis habuissent.

(1) *Forte* votum.

**ARTICULUS PRIMUS.** — *Utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam.* (I part., quæst. XCIV, art. 1.)

Quæstio est de cognitione primi hominis in statu innocentiæ; et primo quæritur, utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam; et videtur quod sic. Dicit enim Magister in IV Sent., dist. I, quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit*. Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiæ vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quoad nubilum culpæ, non autem sine medio creaturæ. — Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad eum deveniamus*. Ergo videtur quod intelligat de medio creaturæ. Sed videre sine medio creaturæ, est videre per essentiam. Ergo, etc.

3. Præterea, Philip., IV, 7, dicitur, quod *pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum custodiat corda vestra* : hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis ; quod Glossa (ordin. et interlin.) ibid. sic exponit : *Omnem sensum, idest intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem Patris*. Ex quo habetur quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnem illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit : unde dicit Gregorius, IV Dial. (in princ.) : *Homo peccando extra se ipsum fusus illa jam cœlestis patriæ gaudia quæ prius contemplari solebat, videre non poterat*. Ergo Adam in illo statu gaudio cœlestis patriæ fruebatur.

4. Præterea, Hugo de Sancto-Victore (lib. I de Sacram., part. V, cap. XIV), dicit, quod homo in statu illo cognoscebat Creatorem suum ea cognitione qua tunc per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per præsentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Præterea, homo factus est ad videndum Deum : ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suæ particeps esset, quæ in ejus visione consistit, ut habetur I dist. II Sent. Si igitur in statu innocentiæ Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediebat. Non autem medium culpæ impediebat, quia tunc ab ea immunis erat ; nec impediebat medium creaturæ, quia Deus est intimior rationali animæ quam quælibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiæ videt Deum per essentiam.

6. Præterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI). Sed unicuique inest desiderium suæ perfectionis. Ergo Adam in primo statu desi-

derabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat, affligebatur. Hoc autem est falsum ; quia afflictio, cum sit pœna, culpam præcedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

7. Præterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. x non procul a fin., et cap. xi, ante med.). Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentiæ. Ergo in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante ; et ita Deum per essentiam videbat.

8. Præterea, ad hoc quod aliquid videamus in actu, nihil aliud requiritur nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materiæ, quod pertinet ad intellectum agentem ; et ut in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata : est etiam animæ ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiæ, videtur quod Deum per essentiam videbat.

9. Præterea, cum anima Adæ in statu innocentiæ esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum objectum proprium quam inferior circa objectum proprium. Sed inferior ratio, cujus est circa temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior, cujus est æterna conspicere, poterat immediate Deum per essentiam videre.

10. Præterea, illud a quo fit aliquid visibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu, immediate ab intellectu cognoscitur. Sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo nisi inquantum est actu ; et ita Deus, cum solus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

11. Præterea, Damascenus dicit (orth. Fidei, lib. II, cap. xii), quod *homo in statu innocentiæ beatam vitam habuit, et omnem beatitudinem*. Sed beata vita vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo tunc per essentiam Deum vidit.

12. Præterea, Damascenus dicit (lib. III, cap. xi), quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissimæ contemplationis, sicut Angelus. Sed Angeli vident Deum per essentiam. Ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

13. Præterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentiæ quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum

peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo et Moyse Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XXVI et XXVIII), et in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, cap. XII). Ergo multo fortius Adam in statu innocentiæ Deum per essentiam vidit.

14. Præterea, Genes., XI, super illud : *Misit Deum soporem in Adam,* dicit Glossa (ordin. super illud : *Adæ non inveniebatur*) : *Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ et intrans in sanctuarium Dei novissima intelligeret*. Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam.

15. Præterea, secundum Damascenum (orth. Fidei, lib. II, cap. XI, circa med.), Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spirituali. Spiritualis autem paradisus nihil aliud est quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo, etc.

16. Præterea, Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei (cap. X, parum a princ.), quod *in statu innocentiæ non aberat quicquam quod bona voluntatis adipisceretur*. Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat ; ergo, etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I de Trinit. (cap. VIII a med.), quod Dei visio per essentiam est tota merces Sanctorum. Sed Adam in statu innocentiæ beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

Præterea, Bernardus dicit, quod Deus in statu viæ potest quidem totus diligi, sed non videri. Videretur autem totus si videretur per essentiam ; cum ejus essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu viæ, Deum per essentiam videre non potuit.

Præterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit ; unde Boetius dicitur in lib. de Consolat. III, metro III) quod *summam retinens, singula perdit*. Sed in statu innocentiæ anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione divinæ essentiæ, ad quam requiritur perfectissima dispositio ; nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpiditate omnia intelligit.

Præterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentiæ viator erat ; quod patuit ex hoc quod peccare potuit ; et ita non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via.

quamvis non ita perfecte in via sicut in patria; secundum hoc homo in statu innocentiæ mediam habuit visionem inter visionem beatorum et visionem hominis post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturæ testimoniis, quæ concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec ipse Adam in statu innocentiæ, ut communis opinio tenet. Cujus veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim naturæ est aliquod ultimum assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, inquantum homo, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit; in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est ejus intelligentia; unde, ut dicitur in X Ethic. (cap. VII et VIII), *perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu jacentium.* Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi; quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ultimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquæque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest; unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visæ : aliud a quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quæ, sicut forma videntis inquantum est videns principium est visivæ operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis utpote lapidis, fit in oculo, non

immediate ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inveniuntur : ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt ; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens ; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causæ devenimus ; et ita similitudo causæ nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causæ resplendet. Unde hujusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo ; oportet enim ut per ea quæ facta sunt, in invisibilia ejus veniamus, ut dicitur Rom., I. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiæ ; indigebat autem medio quod est quasi species rei visæ ; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbit, non per aliquam ejus similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum repræsentare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen*, eo quod ista visio nulli creaturæ est naturalis, sed soli Deo ; unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere ; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per medium, quod est species, est naturalis Angelo ; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens naturæ hominis ; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiæ vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum ; scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit ; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit ; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur ; sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio : scilicet medio quod est similitudo Dei ; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum indigent medio, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus se ipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo se ipsum videt.

AD SECUNDUM dicendum, quod Magister non removet quam per aliquam similitudinem creaturæ quasi per medium Deus in

statu innocentiæ videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod Adam in statu innocentiæ non videbat gaudia cœlestis curiæ ut comprehenderet quæ vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

Ad quartum dicendum, quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiæ, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur; et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiæ.

Ad quintum dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suæ perfectionis; et ideo quod in principio suæ conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediretur, sed solum proprio defectu; quia nondum ei inerat perfectio illa quæ requiritur ad videndum Deum per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod Adam in statu innocentiæ desiderabat Deum per essentiam videre; sed ejus desiderium erat ordinatum; ad hoc enim tendebat quod videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

Ad septimum dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium de divin. Nom. (v cap.), superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam hominis a Deo procedere mediante Angelo, et ad exemplar divinum formari mediante exemplari angelico; quod quidem ex verbis inductis removetur; ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut exemplari formatur; et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentiæ; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quæ ad hoc requiritur.

Ad nonum dicendum, quod superioris rationis objectum secundum conditionem naturæ, non est ipsa divina essentia, sed rationes quædam a Deo in mentem influentes, et a creaturis acceptæ, quibus ad æterna conspicienda perficimur.

Ad decimum dicendum, quod immediatum principium et proximum quo ea quæ sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia di-

na comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem iquem, videat substantiam solis, sed ut videat lumen solis, rout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille ui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; ed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter anat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

Ad undecimum dicendum, quod dictum Damasceni non est telligendum quod Adam simpliciter beatus esset; sed beatus rat quadam beatitudine quæ illi statui competebat; sicut in atu miseriæ aliqui dicuntur secundum quid beati ratione aliijus perfectionis in eis existentis, ut Matth., v, 3: *Beati paueres spiritu.*

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus in statu naturæ onditæ non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competebat olum per gratiam. Adam autem in statu innocentiæ per graam habuit illum modum visionis quem habet Angelus per naram, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter Angelus.

Ad decimumtertium dicendum, quod Moyses et Paulus uadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et taen, quamvis simpliciter essent in statu viæ; secundum quid men, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu æ. Et ideo Adæ in statu innocentiæ, in quo adhuc viator erat, on competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliem raptum fuerit ad hoc elevatus supra communem cognionem, quæ tunc ei competebat, ut Deum per essentiam vide-t, non est inconveniens; cum talis gratia ita potuerit conrri in statu innocentiæ sicut et post statum peccati.

Ad decimumquartum dicendum, quod si intelligamus talem ctasim Adæ fuisse qualis fuit raptus Pauli: tunc dicemus, quod a visio erat supra modum communem visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore eum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa exsi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad ognoscenda quædam profundiora de divinis mysteriis quæ sendum communem modum humanæ cognitionis tunc sibi cometebant.

Ad decimumquintum dicendum, quod paradisus spiritualis, rout perfectam delectationem designat, quæ beatum facit, in ei visione consistit; sed prout simpliciter delectationem de Deo abitam designat, in qualicumque contemplatione Dei paradis spiritualis consistit.

Ad decimumsextum dicendum, quod non fuisset bona et ornata voluntas, si deliberasset tunc habere quod tunc ei non ompetebat; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum homo in statu innocentiæ Deum pe creaturas viderit.*

Secundo quæritur, utrum homo in statu innocentiæ Deu per creaturas viderit; et videtur quod non. Cognoscere eni Deum per creaturas, est cognoscere per effectum. Hæc aute est collativa sive nativa cognitio; quæ, cum languida sit et in perfecta, homini in statu innocentiæ non competebat. Erg Adam in statu innocentiæ non vidit Deum per creaturas.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed Isido rus (lib. I de summo Bono, cap. IV) assignat hanc causam qua homo Deum per creaturas videt, quia a Creatore aversus a creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentiæ nondu erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

3. Præterea, secundum Hugonem de Sancto-Victore (lib. de Sacram., parte VI, cap. IV), homo in statu illo Deum cogno scebat per præsentiam contemplans. Sed in contemplatione v detur sine medio creaturæ. Ergo Deum non videbat per crea turas.

4. Præterea, Isidorus dicit (ibid., cap. XII), quod Angelu ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cogno vit. Sed homo in statu innocentiæ Deum sicut alter Angelus, se cundum Damascenum (lib. II, cap. XI), vidit. Ergo ipse Deum e creaturis non cognovit.

5. Præterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Se omnis creatura Creatori comparata, est tenebra. Ergo creato per creaturam cognosci non potest.

6. Præterea, Augustinus dicit, VIII super Genes. ad littera (cap. ult.): *Forte, inquam, sic cum eis loquebatur*, scilicet pr mis parentibus, *etsi non tanta participatione divinæ sapien tiæ quantam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo qua tumlibet minus, sed ipso genere visionis et locutionis.* Ex qu videtur posse accipi, quod homo in statu innocentiæ illo gene cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscunt. Sed A geli non cognoscunt Deum per Creaturas, ut patet per August num, II super Genes. ad litteram (cap. VIII), et per Dionysiu cap. de divin. Nomin. Ergo homo in statu innocentiæ Deum p creaturas non videbat.

7. Præterea, anima hominis similior est Deo quam aliq sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua purita erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creatura

8. Præterea, posita cognitione perfectiori, superfluit min perfecta. Sed homo in statu innocentiæ per præsentiam co templationis Deum cognoscebat, ut dicit Hugo de Sancto-Victo (lib. I de Sacr., part. VI, cap. XVI). Ergo Deum per creatur non cognovit.

Sed contra est quod Damascenus dicit II lib. (cap. XI a med

uod Adam in paradiso corporali constitutus est, ubi per creaıras suum Creatorem consideraret.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis ciendum est, quod secundum Boetium in lib. de Consol. (III, rosa x, parum a princ.), natura a perfectis principium sumit. Quod in operibus divinis considerari potest; in quolibet enim jus opere ea quæ prima sunt, perfectionem habent. Unde, cum 1 statu innocentiæ constitueretur Adam ab ipso ut totius huıani generis principium, non solum a quo natura humana proagaretur in posteros, sed etiam quo in alios originalem justiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocenæ duplicem perfectionem habuisse; unam quidem naturalem, liam autem gratiæ a Deo concessam supra debitum naturalium rincipiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi ompetere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creatura: uod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit e nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa; et ideo dicit ommentator, IX Metaph. (com. xi), quod non est aliqua poentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura utem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur; una uasi passiva, quæ est intellectus possibilis: alia est quasi activa, quæ est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis seundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas uæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hæ autem non unt nisi formæ sensibilium rerum, quæ a phantasmatibus abtrahantur; nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per e ipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus; et ideo intelectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; t inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales ognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed x perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ ut eum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione ivinæ sapientiæ; per quem modum Deum cognoscebat non ex isibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ ienti impressa.

Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; lia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles reaturas. Differebat autem hæc ejus secunda cognitio a cognione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, ui ex notis considerat ea quæ quandoque noverat, ab inquisione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos utem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creauris ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi otum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis consierabat.

Ad primum ergo dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quæratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiæ utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid perfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suæ naturæ, sed per comparationem ad naturam digniorem: non enim fuit tantæ perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiæ non indigebat, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod præter illam contemplationem cognitionem habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est, ubi sup.

Ad quartum dicendum, quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed præter hoc habebat aliam cognitionem suæ naturæ competentem, ut dictum est, ibid.

Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra inquantum est ex nihilo; inquantum vero est a Deo, similitudinem aliquam ejus participat, et sic in ejus similitudinem ducit.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quæ est per inspirationem divinam: quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, ubi subjungit: *Fortassis etiam illo locutionis genere*. Deus enim loquebatur, quod fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua imagine præsentata.

Ad septimum dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem naturæ suæ, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus cognitio nostra ortum habet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

### ARTICULUS III. — *Utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit.* (IIa IIæ part., quæst. v, art. 1.)

Tertio quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit; et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio ænigmatica, ut patet I Cor., XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Sed Adam in statu innocentiæ habuit cognitionem non ænigmaticam, sed apertam. Ergo, etc.

2. Item, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. I de Sacr., part. VI, cap. XIV) quod *cognovit Creatorem suum non ea cognitione qua a credentibus modo absens fide quæritur*. Ergo idem quod prius.

3. Item, Gregorius, IV Dialog. (cap. I), dicit : *Fides illis competit qui ea quæ credenda sunt, per experimenta non possunt cognoscere*. Sed Adam, ut ibidem dicitur, experimento cognovit ea quæ nos credimus. Ergo, etc.

4. Item, fides non solum est de Creatore, sed de Redemptore. Sed Adam in statu innocentiæ nihil videtur cognovisse de Redemptore, quia sui casus præscius non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civit. Dei (cap. XXVI, paulo a princ.), quod *Adam in statu innocentiæ habuit caritatem de corde puro et fide non ficta*.

Item, habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in II Sent., dist. XXIX. Ergo et fidem.

Respondeo dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit : quod quidem apparet, si objectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est objectum fidei ; dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem, et alia hujusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quæ naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius ; nec tamen ad videndum Deum per essentiam pervenerat ; unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur, Rom., X. Est etiam quædam locutio exterior qua Deus nobis per prædicatores loquitur ; quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quædam ad similitudinem exterioris locutionis : sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam ; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suæ essentiæ signum quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiæ. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis ; unde in Psal. LXXXIV, 9 : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*. Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, et primo est fidem edoctus a Deo ; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem

cognitionem quæ sufficiat (1) ad obscuritatem fidei removendam quæ non removetur nisi per hoc quod prima veritas sit apparens.

Ad secundum dicendum, quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhæremus revelationibus aliis factis.

Ad tertium dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit, non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est : unde non sufficit ad evacuandam fidem.

Ad quartum dicendum, quod Adam de Redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, inquantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quæ suæ saluti necessaria essent.

ARTICULUS IV. — *Utrum Adam in statu innocentiæ habuit notitiam creaturarum omnium.* (I part., quæst. xciv, art. 3.)

Quarto quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ habuit omnium creaturarum notitiam ; et videtur quod non. Non enim habuit notitiam futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isa., xli, 23 : *Annuntiate futura, et dicemus quia dii estis vos.* Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

2. Præterea, sicut dicit Avicenna in VI de Natural., ad hoc sensus sunt animæ humanæ necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adæ scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sibi sensus collati fuissent : quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

3. Præterea, sicut Boetius in V de Consol. (metro iii, parum ante fin.)

Nunc membrorum condita nube,
Non in totum est oblita sui,
Summaque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio suæ conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali ; non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

4. Præterea, cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per ejus propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in III de Anima (com. xiv), est in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est. Ergo

(1) *Al.* sufficiebat.

non potuit habere Adam in principio suæ conditionis de rebus propriam cognitionem.

5. Sed dicendum, quod quamvis non haberet ex vi naturæ, habebat tamen ex dono divino. — Sed contra, omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adæ collata in principio suæ conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in principio confertur ; quod videtur esse falsum.

6. Præterea, nihil movetur ad perfectionem cognitionis quod est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis,quasi perfectam cognitionem habens creaturarum. Probatio mediæ. Intellectus, secundum Philosophum in III de Anima (com. XIV), nihil est eorum quæ sunt, antequam intelligat ; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quæ sunt ; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quæ sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem ; et ita intellectus Adæ in sui principio non erat in termino perfectæ scientiæ, sed in motu ad perfectionem.

7. Præterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicæ naturæ quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. de Causis (propos. x) : *Omnis intelligentia est plena formis*. Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicæ naturæ. Ergo non fuit competens animæ primi hominis statim in principio omnium rerum cognitionem habere.

8. Præterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo nec cognoscere ; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio, quia una potentia non perficitur simul nisi uno actu unius generis ; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus ; et ita anima Adæ non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversæ res per diversos habitus cognoscantur.

10. Præterea, si Adam cognovit omnes creaturas ; aut eas cognovit in Verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in Verbo, quia est cognitio beatorum videntium Verbum ; nec in propria natura, quia nondum erat in propria natura : nec iterum in propria intelligentia ; non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab

inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu; et sic humanæ animæ competebat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia ejus esse cognitio. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11. Præterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

12. Præterea, Augustinus dicere videtur, VIII super Genes. ad litteram (cap. VIII et IX), quod Adam positus fuit in paradiso ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturæ, quæ contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam modo loquitur, cum positis seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogetur quæ vis radicis et seminis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturæ nihil est aliud quam vires naturæ ex naturæ operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13. Præterea, Adam in statu innocentiæ non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus Dionysius, VII cap. cœl Hierar., dicit, quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentiæ omnia scivit.

14. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. de divinatione dæmonum (cap. V), secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentiæ potuit secreta cordium cognoscere; et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

1. Sed contra, Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei (cap. X, parum a princ.), quod *in statu illo nihil aberat quod bona voluntas non adipisceretur*. Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

2. Præterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum ætatem; in statura, quantum ad omnia membra. Ergo etiam fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

3. Præterea, perfectio naturæ conditæ major est quam perfectio naturæ lapsæ. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturæ lapsæ; unde quidam Sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiæ post lapsum naturæ. Ergo multo fortius Adam

habuit cognitionem futurorum, et multo magis præsentium (1).

5. Præterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet Genes., II. Ergo ipse plenarie res cognovit.

Respondeo dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio: scilicet naturalis, et gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quæcumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cujus quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem ejus est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute præexistunt omnia scibilia quæ ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis terminus est quando ea quæ virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

Adam autem in principio suæ conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu; ratione cujus, actus naturaliter est prior potentia, et naturæ operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis; et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Et sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quicquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat.

Unde dicendum est, quod quicquid unquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit. Scivit etiam multa quæ sunt in creaturis quæ naturali cognitione cognosci non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinæ providentiæ: tamen divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divinæ providentiæ subsunt; quæ interdum creaturas ad multa ordinat

(1) *Deest quartum argumentum.*

supra naturæ facultatem; sed ad hæc aliqualiter cognoscenda adjuvabatur alia cognitione, quæ est cognitio gratiæ, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. (cap. ult.). Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuitæ cognitionis non est nisi in visione gloriæ, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo hujusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi divinitus revelabatur. Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam futura sunt quæ in suis causis naturaliter cognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quæ naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quæ sibi fuerunt divinitus revelata.

Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte quæ natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus dantur animæ humanæ ut perfectionem scientiæ capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil deesset eorum quæ ad perfectionem naturæ requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet, ut iterum per sensus ea quæ habitualiter sciebat, experiretur.

Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit inquantum constituebatur totius humanæ naturæ principium, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, inquantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset : et propter hoc etiam oportuit quod intellectus ejus non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suæ naturæ, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam : sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius cœlesti corpore; quamvis corpus Adæ virtute divina, acceperit quantitatem perfectam in principio, quod cœlesti corpori ex debito suæ naturæ.

Ad octavum dicendum, quod intellectus Adæ non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficiei;

sed unus habitus scientiæ non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia ; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in Verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia : qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsæ sunt quæ cognoscuntur : quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quæ sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura : quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia ; utpote cum intelligit se intelligere, et modum quo intelligit. Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo per modum enuntiationis ; dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est ; et sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura : nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte : quia omnia quæ postmodum productæ sunt in operibus sex dierum, præcesserunt secundum aliquem modum, ut patet ex Augustino super Genes. (lib. V, cap. v). Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis : scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicujus rei ; et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci ; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid sit leo ; et sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quin omnes creaturæ per suas similitudines in ejus intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit ; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status quod potentia superior ab inferiori recipiat, erat tamen contra perfectionem quæ primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiæ, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quæ nescivit, ad quæ scilicet naturalis ratio se extendere non potest : in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum ; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quæ cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quæ sciebat : ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

Ad duodecimum dicendum, quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturæ operibus oportuisse naturæ virtutem cognoscere; sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in ejus notitia præexistebat; et hoc erat ei delectabile.

Ad decimumtertium dicendum, quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum; quæ etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est; et ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indiguit.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quæ cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile judicium est de his, et cognitione futurorum contingentium.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat: hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere; nec vellet id quod sibi non competebat.

Ad secundum dicendum, quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quæ est perfectio gloriæ; unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

Ad tertium dicendum, quod præcognitio futurorum est quidem perfectio naturæ humanæ, quia ea perficitur etiam post lapsum; non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quæ alii Sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiæ, sicut Adam principium naturæ; ratione cujus perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiæ erat ut Adam omnes virtutes haberet; quia quæcumque ei deessent, justitiam originalem non haberet: non autem est de necessitate innocentiæ omnem cognitionem habere; unde non est simile.

Ad aliud dicendum, Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas novit plene, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium: sed ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

ARTICULUS V. — *Utrum Adam in statu innocentiæ cognoverit seu viderit Angelos per essentiam.* (I part., quæst. xciv, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit; et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius, IV Dialog. (in princ.): *In paradiso homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.* Ergo videtur quod per

altitudinem visionis suæ ad ipsos Angelos videndos attigerit.

2. Præterea, Genes., II, super illud : *Immisit Deus soporem, etc.*, dicit Glossa : *Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima* (1). Sed non potuit esse particeps angelicæ curiæ nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

3. Præterea, Magister dicit in XXIII dist., II lib., quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas Angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit, I dist., lib. II. Ergo habuit notitiam Angelorum.

4. Præterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile actu, et intelligere illud, quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adæ poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quæ de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quæ de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

5. Præterea, quod aliquis non magis intelligat ea quæ de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed Angelorum essentiæ sunt de se magis intelligibiles quam essentiæ rerum materialium ; nec aliquis defectus in intellectu Adæ erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

6. Præterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali ; et si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere ; et cum non sit abire in infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem. Sed hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ, scilicet Angeli. Ergo intellectus Adæ potuit cognoscere Angeli essentiam.

7. Præterea, secundum Philosophum, III de Anima (com. VI et VII), intellectus propter hoc quod est potentia non conjuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibilis : non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maxime intelligibile, sed magis ; cujus contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adæ in statu innocentiæ erat integer et perfectus. Ergo non impediebatur ab excellentia alicujus intelligibilis quin illud intelligere posset ; et ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem impedire non videatur nisi ipsius intelligibilis excellentia ; ergo, etc.

8. Præterea, sicut supra, art. præc., dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc

(1) *Al.* in sanctuarium, et Dei intelligeret novissima.

ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententiis quas Commentator tangit in III de Anima (com. XXXVI). Ergo Adam Angelos cognoscebat per essentiam.

9. Præterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animæ est a materia immunis, sicut et Angeli. Ergo et Angelum cognoscere per essentiam poterat.

10. Præterea, cognitio Adæ media fuit inter cognitionem nostram et cognitionem beatorum. Sed beati vident et cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem et res materiales sunt substantiæ spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

Sed contra, nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum objectum. Sed objecta animæ intellectivæ sunt phantasmata, ad quæ ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III de Anima (com. XXX). Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quæ ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

Sed dicendum, quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus ejus aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu potest Angelus cognosci. — Sed contra, nullus effectus qui non æquat suam causam, est sufficiens ad hoc quod per ipsum suæ causæ essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non æquat virtutem Angeli. Ergo per hujusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum an sit.

Sed dicendum, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna (lib. III Metaph., capit. VIII a med.), quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est quam impressiones earum esse in nobis. — Sed contra, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum ejus in quo recipitur. Sed modus animæ humanæ est infra modum angelicæ naturæ. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per hujusmodi impressionem non pertinget ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid

cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiæ Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiarius et plenius quam nos cognoscimus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam : et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiæ non cognoscebat. Cujus ratio est, quia duplex cognitio Adæ attribuitur; scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiæ.

Quod autem cognitione naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa ejusdem generis ; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quæ aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX Metaph. (com. XI). In animæ autem humanæ intellectu duplex potentia invenitur : una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis ; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quæ intellectus agens natus est facere ; quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quæ sunt de se ipsis intelligibilia, cujusmodi sunt essentiæ Angelorum, sed ea quæ sunt de se ipsis potentia intelligibilia qualia sunt essentiæ rerum naturalium, quæ per sensum et imaginationem capiuntur ; unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illæ species intelligibiles quæ sunt a phantasmatibus abstractæ. Per hujusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiæ separatæ, cum sint improportionabiles, et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam.

Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitio enim gratiæ est elevatior quam cognitio naturæ ; sed hæc elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem ; et similiter per gratiam prophetiæ ; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus ejus est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiæ, quæ est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata ; et hoc est quod Dionysius dicit (I cap. cœl. Hierarch.), quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velami-*

*non circumvelatum*. Adam autem in statu innocentiæ erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiæ Angelorum videri, ut jam dictum est.

Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quæ pertingeret ad eorum essentiam.

Ad secundum dicendum, quod si sopor Adæ intelligatur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erat supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competebat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quid in statu beatorum elevaretur, sed sicut solet mens Prophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba Glossæ sonare videntur: tunc dicitur particeps angelicæ curiæ fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quæ tamen usque ad eorum essentiam non pertingebat.

Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem Angelorum, inquantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suæ beatitudinis, et ministros suæ salutis in via, inquantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo melius quam nos cognoscamus.

Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter: uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum id (1) quod est in se intelligibile; et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod intellectus Adæ non patiebatur defectum alicujus perfectionis quæ sibi inesse deberet; habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat cum in cognoscendo ad phantasmata inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter convenit ex hoc quod est corpori unitus, et ex hoc quod per naturam suam est in infimis in ordine intellectuum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei naturalis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatibus abstrahit, et est facta intelligibilis per lumen intelle-

(1) *Al.* quam id.

ctus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione; sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiæ separatæ, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repræsentatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditatis inveniatur in substantiis et rebus materialibus, sed quasi æquivoce, ut dicit Commentator in III de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantiæ separatæ in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscujusque essentiæ separatæ ab aliis essentiis separatis.

Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxima intelligibilia; unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibilia intelligat; sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

Ad octavum dicendum, quod hanc quæstionem Philosophus insolutam dimisit in III de Anima (com. xxxvi), ubi quærit, utrum intellectus conjunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum, in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cujus est ratio inducta de quidditate, et Themistius, cujus est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commentator in III de Anima (com. lv) solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator aiunt. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis, cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum, nullo modo potest pertingere ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quamdam substantiam separatam, conjungatur nobis quasi forma; et in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas; inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile et separatum, ut intellectus agens, continuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis; ideo aliis visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus et incorruptibilis; unde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus; et quod in

natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia ejus non sunt nova, sed æterna; et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et possibili. Sed si hoc est; cum intellectus possibilis a principio nobis continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii; dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et æternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis : et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et hæc dicit habere duplex esse; unum quo fundatur in phantasmatibus, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad hæc autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat hujusmodi intelligibilia quæ in phantasmatibus fundantur, et iterum intellectum agentem; et intellectus agens sit perfectior; oportet quod proportio intellectus agentis ad hujusmodi intelligibilia quæ sunt in nobis, sit sicut proportio formæ ad materiam; sicut proportio lucis et coloris ad invicem, quæ recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio hujusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte conjungitur nobis ut forma : et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis et agens sint substantiæ separatæ, non est consonum veritati fidei, nec sententiæ Philosophi, qui in III de Anima (com. XVII et XVIII) ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid humanæ animæ.

Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiæ per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adæquans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animæ suæ. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam Angeli; cum iste actus intelligendi non adæquet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media : nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingit ad aliquod medium : homo enim in statu innocentiæ ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna, non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

ARTICULUS VI. — *Utrum Adam in statu innocentiæ errare potuerit, sive decipi.* (Part. I, quæst. xciv, art. 4.)

Sexto quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ errare potuerit sive decipi ; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Ambrosius (serm. xxii super Psalm. cxviii, circ. princ.), omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; ergo potuit errare.

2. Præterea, voluntas non est nisi de bono, vel æstimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi præcedat æstimatio qua æstimatur aliquid bonum et non est. Omnis autem talis æstimatio deceptio quædam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiæ deceptus fuit.

3. Præterea, Magister dicit, II Sent., dist. xxi, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

4. Præterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et Augustinus, super Genes. ad litteram (lib. XI, cap. iii et xxvii), in tali specie permissus est venire diabolus in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiæ decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Præterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

6. Præterea, intellectus hominis in statu innocentiæ collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiæ.

7. Præterea, intellectus dæmonis cum non sit corpori conjunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus ho-

minis in statu innocentiæ, qui erat corpori conjunctus. Sed diabolus decipi potest; unde dicunt Sancti, quod quando dæmones videbant Christum infirma patientem, existimabant eum purum hominem, quando autem miracula facientem, Deum. Ergo multo fortius homo in statu innocentiæ decipi potuit.

8. Præterea, dum homo primo peccato peccavit, in actu ipso nondum erat in statu culpæ; quia cum status culpæ causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpæ homo decipi potuit.

9. Præterea, Damascenus dicit, II lib. (cap. xi non procul a fin.): *Hæc,* scilicet cognitio fallax, *Adæ exstiterat noviter plasmato.* Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitate suæ plasmationis.

10. Præterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; multoties enim habentes scientiam contra scientiam agimus. Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa antequam esset peccatum in affectiva.

11. Præterea, sicut (1) super illud I Timoth., II, *Adam non est seductus, etc.*, dicit Glossa (interl.): *Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, ut putaret esse verum quod diabolus suggerebat; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod erat peremptorium.* Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

12. Præterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat esse immunis a deceptione.

13. Sed dicendum, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. — Contra: divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate qua fuisset ei utilissimum a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illæsum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a seductione liberatus.

14. Præterea, homo in statu innocentiæ dormivisset, ut dicit Boetius in lib. de duabus naturis circa fin., et eadem ratione somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliqualiter similitudinibus rerum inhæreat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiæ decipi potuit.

15. Præterea, Adam sensibus usus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum videtur duo; et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiæ non fuisset omnino a deceptione liber.

Sed contra, *Approbare vera pro falsis,* sicut dicit Augusti-

(1) *Al.* sicut habetur.

nus (lib. III de lib. Arbitrio, cap. XVIII, circa fin.), *non est natura instituti hominis, sed pœna damnati*. Ergo in statu innocentiæ non potuit decipi: quod est vera pro falsis approbare.

Præterea, anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentiæ homo nullum defectum pati potuit in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quæ est animæ defectus.

Præterea, in statu innocentiæ nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est in hominis contrarium voluntati, secundum Augustinum (Ench. cap. XVII, circa fin.) etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiæ decipi non poterat.

Præterea, omnis error vel est culpa, vel pœna: quorum neutrum in statu innocentiæ esse poterat. Ergo nec error.

Præterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiæ id quod est inferius in homine erat rationi superiori subjectum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

Præterea, secundum Augustinum (de prædest. Sanct., cap. V, non procul a fin.), *posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium*. Ergo eadem ratione posse decipi est naturæ, decipi autem vitium. Sed in statu innocentiæ non erat vitium. Ergo nec poterat tunc esse deceptio.

Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib., *homo in statu innocentiæ dulcissimo fructu contemplationis lasciviens, etiam hac*, scilicet contemplatione, *usus est*. Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur. Ergo Adam in statu illo non poterat decipi.

Præterea, Hieronymus dicit: *Quidquid mali patimur, peccata nostra meruerunt*. Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quædam cognoverit, et quædam ignoraverit; in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quæ naturaliter cognoscuntur, et in his quæ sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, et futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam æstimationem habere, leviter in hujusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod præcise assensum præberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare; quia in his designatur præcisus assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus (Enchirid., cap. XVII) omnem falsam æstimationem

errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum; quia cum de rebus agitur, debet quæstio nominum intermitti. Unde dico, quod non solum in statu innocentiæ non potuit error esse, sed nec qualiscumque falsa opinio; quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentiæ potuerit esse alicujus boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic. (cap. V et VI), utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio; non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cujus æstimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius; propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI Ethic. (cap. III). Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentiæ non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiæ aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in III de Anima (comm. XXXIV), quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; et hoc ideo quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin. Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiæ nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu ejus nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in statu innocentiæ in intellectu hominis esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

Ad primum ergo dicendum, quod error ille ex quo omne

peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in III Ethic. (cap. I a med.). Hic autem error præsupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error omnino non præcedit peccatum, sed sequitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum; sed secundum aliquid bonum est, et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; utpote cum cibus nocivus apprehenditur in visu decorus et delectabilis gustu, et cum appetitus sensibilis in hujusmodi bonum fertur sicut in proprium objectum; sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; et sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est (in solut. ad 1 argum.).

Ad tertium dicendum, quod hæc ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse loquendi usum; cum illi qui hominem in statu innocentiæ credunt falli potuisse, nullo modo credant eum falli potuisse in dijudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere, quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interius operantem; nec contulit an esset a Deo vel a dæmone.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat deprehendi.

Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit : et credidit hoc aliquo modo esse possibile ; et in hoc seducta fuit, secundum Apostolum, I Tim., XI : sed istam seductionem præcessit quædam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra se ipsos efferuntur. Et hæc quidem elatio præcedens, fuit excellentiæ propriæ in generali, quæ est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat ; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu

innocentiæ indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus ejus deficeret. Erat autem ita rectæ deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare; sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo; ita si non deliberaret cum tempus esset; et sic error peccatum sequeretur.

Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentiæ defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febri, et hujusmodi, per efficaciam naturæ; ab exteriori autem, sicut est percussio vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quæ eum ab omni nocumento servabat immunem; ita etiam ab illa deceptione quæ interius contingit, cum aliquis per se ipsum paralogizat, defendebatur vigore propriæ rationis; ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat; dæmonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

Ad octavum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt, suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt; unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti; in eodem instanti quo peccavit, fuit a statu innocentiæ destitutus; et sic decipi potuit in illo instanti.

Ad nonum dicendum, quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est; quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit; non enim diu in statu innocentiæ perseveravit.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiæ conjuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis conjunctio continuaretur. Hæc autem conjunctio facta erat principaliter per affectum; unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat; quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non præexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod conjunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad undecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale, in Adam præcessit mentis elatio, sicut et de muliere (in sol. 5 argum.) dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia ejus intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim, et principalius a divina providentia quæ eum a deceptione servasset immunem.

Ad decimumtertium dicendum quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset; quod quia non fecit, in peccatum et seductio-

nem cecidit; et tamen illa seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, in solut. ad 5 argum., patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentiæ non somniasset. Sed istud non est necessarium; somnii enim visio non est in parte intellectiva, sed in sensitiva: unde deceptio non fuisset in intellectu, qui liberum usum in somno non habuisset; sed magis in parte sensitiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus repræsentat quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in lib. de vera Rel. (cap. xxvi a med.), sed falsitas est in intellectu, qui judicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat; quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a judicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus judicans, verum medium habuisset.

ARTICULUS VII. — *Utrum pueri ex Adam in statu innocentiæ nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam.* (I part., quæst. ci, art. 1.)

Septimo quæritur, utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiæ nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut et Adam habuit; et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum (lib. de peccato Origin., cap. x a med., et cap. xxii in med.), *qualis fuit Adam, tales filios genuisset.* Sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, ut dictum est prius. Ergo et illam ejus filii mox nati habuissent.

2. Præterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed filii Adam in statu innocentiæ nati, mox cum plenitudine virtutum nati essent: transfudisset enim in eos originalem justitiam, ut dicit Anselmus (loc. cit.). Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox natis nulla fuisset malitia vel infirmitas vel concupiscentia. Ergo nec ignorantia aliqua; et ita habuissent omnem scientiam.

4. Præterea, magis decuisset eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore absque omni defectu nati fuissent. Ergo et in anima absque omni ignorantia.

5. Præterea, homo in statu innocentiæ, secundum Damascenum, fuit alius Angelus. Sed Angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentiæ.

6. Præterea, ejusdem naturæ fuit anima Adæ et anima filiorum ejus. Sed anima Adæ in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum est. Ergo et animæ filiorum in eadem plenitudine scientiæ conderentur.

7. Præterea, major perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem æstimationem convenientis et nocivi; sicut agnus mox natus fugit lupum, et sequitur matrem. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiæ perfectam scientiam habuissent.

Sed in contrarium est auctoritas Hugonis de S. Victore (lib. I de Sacram., part. VI, cap. XVI), qui dicit, quod *non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.*

Præterea, cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus. Sed pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio suæ conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

Præterea, filiorum est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati habuissent plenam scientiam, ab eo disciplinam non potuissent accipere. Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiæ, quantum ad ea quæ sunt animæ, perfecti fuissent sicut et Adam, et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore, ita ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quæ istarum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, et de filiis ejus mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem ejus, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quoad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quædam universalia; sed postmodum per exercitium studii et sensuum, hujusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si hæc

opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentiæ omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentiæ illo erat omnino subditum animæ, quia per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia hæc opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura Angeli et animæ ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata; ratione cujus Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias : quæ quidem opinio non est consona catholicæ veritati; ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimum in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium ; et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil scriptum est; sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanæ cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quæ statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalia.

Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum et vitandorum scientiam quæ ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceteræ virtutes esse non possunt, ut probatur VI Ethic. (cap. XII et XIII), quas utique oportebat pueros habere propter originalem justitiam. Et hæc opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturæ integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum supra id quod naturæ integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quæ sibi debebantur ex natura speciei; sed quantum ad ea quæ sibi debebantur ut erat principium humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

Ad secundum dicendum, quod ad perfectam conjunctionem cum Deo, quam status innocentiæ requirebat, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quæ ex peccato consequitur, quæ est nescientia eorum quæ sciri debent : habuissent enim nescientiam eorum quæ status eorum non requirebat ut scirentur.

Ad quartum dicendum, quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito;

erat tamen in eorum corporibus carentia alicujus boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturæ perfectæ, et donum gloriæ. Similiter est dicendum ex parte animæ.

Ad quintum dicendum, quod Angeli secundum gradum naturæ sunt altiores animabus, quamvis quantum ad beneficium gratiæ, animæ eis possunt esse æquales; unde non oportet de necessitate concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiæ dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratiæ.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima Adæ et animæ filiorum ejus fuerint ejusdem naturæ, non tamen ejusdem officii : quia anima Adæ constituebatur ut quidam fons, unde in posteros omnis disciplina perveniret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam, quod non oportuit de animabus filiorum.

Ad septimum dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hæc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire ; unde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium ; unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic., VI : et propter hoc prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quæ pertinent ad prudentiam, quam in his quæ pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est, in corp. art.

**ARTICULUS VIII.** — *Utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum rationis plenariæ habuissent.* (I part., quæst. ci, art. 2.)

Octavo quæritur, utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum rationis plenariæ habuissent ; et videtur quod sic. Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animæ. Ergo nec poterat usus rationis impediri.

2. Præterea, virtus vel potentia quæ non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in III de Anima (com. lxiv). Ergo actus intellectus non poterat tunc impediri propter defectum organi corporalis.

3. Si dicatur, quod impediebatur propter defectum corporis, inquantum intellectus accipiebat a sensibus : — Contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

4. Præterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiæ habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. Ergo non poterant impediri quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

5. Præterea, defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum. Sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter pœnam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

6. Præterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem æstimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali æstimatione. Ergo et pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

7. Præterea, Sap., IX, 15: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam*. Sed corpus in statu innocentiæ non erat corruptibile. Ergo ex eo non aggravabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

Sed contra, omnis actio quæ est communis animæ et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animæ et corpori communis, ut patet in I de Anima (com. VI). Ergo ex defectu sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usus rationis poterat impediri.

Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. XXX) nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasiæ impeditur propter defectum organi corporalis. Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiæ habuissent plenum usum omnium membrorum; et ista ineptitudo membrorum quæ in pueris nunc videtur, scilicet ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem, considerantes hujusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare; dicunt, quod in statu innocentiæ membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficerent sicut et modo: quia nunc cum eo quod est naturæ, additur id quod est corruptionis. Quæ quidem opinio probabilior videtur.

Unde, cum necessarium sit humiditatem præcipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et æstimativa et

memorativa et sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, et per consequens intellectum qui immediate ab hujusmodi potentiis accipit, et ad eas convertit se quandocumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, inquantum corpus animæ resistit et eam obnubilat : quod quidem in statu innocentiæ non fuisset. Alio modo per modum impotentiæ et defectus; inquantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quæ anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam in statu innocentiæ a corpore fuisse impeditam nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediebatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat; et per hunc modum impediebatur ne usum potentiarum perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset; quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quæ organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum ejus actus impeditur.

AD TERTIUM dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori; cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa et mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum Philosophum in III de Anima, intellectiva anima comparatur ad phantasmata sicut ad objecta propria; unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita : quod patet ex hoc quod si lædatur organum imaginativæ virtutis, ut fit in phræneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennæ intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet alium modum intelligendi.

Ad quintum dicendum, quod imaginativæ virtutis organum, et memorativæ et cogitativæ, est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano; et ideo propter abundantiam humiditatis quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad sextum dicendum, quod quædam alia animalia naturaliter sunt siccæ complexionis : et ideo in principio suæ nativitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediat. Homo autem naturaliter est temperatæ complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum : et ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo major humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

Ad septimum dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed per resistentiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentiæ impediebat actus animæ solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

# QUÆSTIO XIX

## DE COGNITIONE ANIMÆ POST MORTEM

(*In duos articulos divisa.*)

Primo utrum anima post mortem possit intelligere ; 2° utrum anima separata possit cognoscere singularia.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum anima post mortem possit intelligere.* (I part., quæst. LXIX, art. 2.)

Quæstio est de cognitione animæ post mortem : et primo quæritur, utrum anima post mortem possit intelligere ; et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animæ corporique communis ; dicit enim Philosophus in I de Anima (com. LXIV), quod *qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel ædificare*. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animæ secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. — Contra, status superior animæ est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revela-

tione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere sit per conversionem ad phantasmata, quæ in organo corporali sunt; ut enim dicit Dionysius, I cap. cœl. Hierar. (parum ante med.), *impossibile est aliter nobis lucere divisum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum;* et appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia revelantur. Ergo intelligere quod competit animæ secundum superiorem statum, a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

3. Præterea, Eccle., IX, 5, dicitur : *Viventes sciunt se esse morituros; mortui vero non noverunt amplius;* Glossa (interlin. ibi super illud : *Neque habent ultra mercedem*), *quia non proficiunt amplius.* Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur ly *amplius;* vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quæ prius non intellexit; sic enim proficeret, quod est contra Glossam.

4. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. XXXIX), sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei repræsententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi repræsententur ei phantasmata. Sed non repræsentabuntur ei post mortem; quia illa non repræsentantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

5. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. — Sed contra, objectum potentiæ determinatur secundum naturam ipsius potentiæ. Sed eadem est natura animæ intellectivæ ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad objecta, videtur quod etiam post mortem; et sic idem quod prius.

6. Præterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiæ intellectivæ, scilicet intellectus agens et possibilis, non manent in anima; hujusmodi enim potentiæ competunt ei per unionem ad corpus; si enim non esset unita corpori, non haberet hujusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

7. Præterea, Philosophus dicit in I de Anima (com. LXVI), quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo intelligere post mortem non erit.

8. Præterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam; et quod patitur, per potentiam passivam. Aut igitur per eamdem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore sepa-

ratur, novæ potentiæ ei aggenerantur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eamdem, hoc iterum non videtur, cum potentiæ quas habet, insint ei ex ratione unionis ad corpus; quæ quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

9. Præterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat; aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animæ, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia : quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se : nec iterum secundum quod comparatur ad actum; quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; et sic anima post mortem non intelliget.

10. Præterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ, vel per similitudinem rei intellectæ in intelligente existentem. Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi se ipsam et habitus, et alia quorum essentiæ præsentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis; quia, si sic intelligeret alia a se, oportet quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cujus Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit; quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes; quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat; quia sic animæ puerorum, quæ nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

11. Si dicatur quod cognoscit per species increatas ; contra : Quicquid est animæ concreatum, æqualiter competit ei existenti in corpore, et a corpore separatæ. Si igitur animæ humanæ concreatæ sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per hujusmodi non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

12. Si autem dicatur, quod dum est conjuncta corpori, impeditur a corpore ne eis uti possit; contra : Si corpus impedit usum istarum specierum ; aut hoc erit ratione corporeæ naturæ, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturæ corporeæ; quia nullam habet contrarietatem ad intellectum ; nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario : similiter nec ratione corruptionis; quia sic in statu innocentiæ, quando hujusmodi corruptio non erat, homo hujusmodi innatis speciebus uti potuis-

set, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

13. Si autem dicatur quod intelligit per species infusas; contra: Hujusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo; quia sic oporteret quod hujusmodi species ab Angelo in anima crearentur; similiter nec a Deo, quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno; unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent : et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

14. Præterea, Augustinus in X de Trin., v cap., assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit : *Quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeæ naturæ ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum judicet; et hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quæ servatur ut judicet. Nam illas animæ partes quæ corporalibus similitudinibus informantur, cum bestiis non communes habere sentimus.* In quibus verbis exprimitur, quod judicium animæ rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiæ sensitivæ. Sed hujusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. Ergo nec animæ rationalis judicium, quod est ejus intelligere, post mortem remanet in anima.

Sed contra, secundum Damascenum (lib. II, cap. XXIII, non procul. a princ.), nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

Præterea, sicut aliquid ex conjunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum; calidum enim et agit et patitur propter conjunctionem caloris ad materiam ; si autem esset calor sine materia, ageret, et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiæ animæ non possunt per se ipsas cognoscere sine exterioribus objectis, hoc eis competit inquantum sunt passivæ, sicut Philosophus dicit de sensu II de Anima. Ergo anima per separationem a corpore poterit per se ipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus objectis.

Præterea, Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. III in fin.), quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi præsens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

Præterea, ut ex auctoritate Augustini inducta in arg. 14,

apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in se ipsa. Sed hoc liberius habere poterit post liberationem a corpore; maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

Præterea, in libro de Spiritu et Anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Philosophus in I de Anima (com. XIII), si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, ut scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata; ita sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare; eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur; quæ post mortem omnino non remanent.

Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita nunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile; quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus acceptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennæ improbatur. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animæ nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quodam corporali subjecto; ratione cujus contingit quod quædam potentiæ sensitivæ sunt, quæ non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum; quia omne quod recipitur

in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmius et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper intelligantur : quia non semper sunt in ea actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum, in III de Anima (com. VI), utpote eas in se retinens et conservans. Sed tamen hujusmodi species receptæ prius et conservatæ non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quæ nunc non cognoscuntur a nobis, ut pœnæ inferni, et alia hujusmodi.

Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut se ipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum præsentiam : sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex se ipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare; quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formæ in actu : unde nec imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus præexistentibus sensibilibus; sicut componit formam montis aurei ex præexistentibus speciebus auri et montis.

Et ideo alii dicunt, quod formæ quibus anima separata intelligit, sunt ei impressæ a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, et nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animæ novæ species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit; videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus; qod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat.

Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur ut species (1) quæ naturaliter inditæ sunt animæ, totaliter a corpore impediantur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit

(1) *Al.* ut per species.

accidentalis animæ, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quæ sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impedimentum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam hæc positio ab opinione Philosophi, III de Anima (com. XIV), qui comparat intellectum humanæ animæ tabulæ in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animæ rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et materiales. Formæ enim immateriales, scilicet Angeli, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; formæ vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non possunt; anima vero acquirit esse in materia a Deo in materia quidem existens, inquantum est forma corporis; ac per hoc secundum esse corpori unita, non autem a corpore dependens, quia esse animæ sine corpore conservari potest; et ideo influentiam a Deo quodam modo medio recipit anima rationalis inter Angelos et res materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum a corporeis potentiis accipit, et ad eas respicere habeat in actu considerando; in quo inferior Angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum impleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quæ non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima a corpore erit separata; sicut esse suum habebit nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quamdiu habet esse conjunctum corpori in statu hujus viæ, non cognoscit illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc nec revelationes ei aliquæ divinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quæ sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo Angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos vel dæmones, naturali cognitione videre; quamvis

non Deum ; quod ulli creaturæ non conceditur sine gratia.

Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit : uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore ; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas ; tertio modo videndo substantias separatas; et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatæ, quæ suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo ; quæ quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus quæ est communis animæ et corpori, est operatio quæ modo animæ intellectivæ competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animæ, sive secundum inferiorem ; sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quæ nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti ; quod patet ex alia Glossa quæ, ibidem, dicit : *Quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo ;* ut scilicet sint majoris meriti vel præmii, vel quod limpidior cognitio eis debeatur ; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant ; constat enim quod pœnas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus, in III de Anima, non loquitur nisi de intellectu corpori conjuncto ; alias consideratio de intellectu ad Naturalem non pertineret.

Ad quintum dicendum, quod quamvis eadem sit natura animæ ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

Ad sextum dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis ; hujusmodi enim potentiæ non causantur in anima ex corpore ; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata ; hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, et corrumpitur eo corrupto.

Ad octavum dicendum, quod eædem potentiæ intellectivæ quæ nunc sunt in anima, erunt in separata, quia sunt naturales; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est, in corp. art. et ad 1 arg.

Ad nonum dicendum, quod potentiæ intellectivæ remanent

in anima separata, et ex parte illa qua radicantur in essentia animæ, et ex parte illa qua comparantur ad actum ; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur ; nisi forte secundum opinionem prætactam, quæ dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

Ad decimum dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisivit, quamvis illæ usquequaque non sufficiant, ut tangit objectio.

Alia autem duo concedimus.

Ad decimumtertium dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno ; sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent, participatione non privantur ; nihil enim est universalis boni participatione privatum, ut Dionysius dicit in II cap. cœl. Hierar. Prædicta autem specierum infusio quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separatæ ; et ideo hujusmodi infusione nec animæ damnatorum privantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se æstimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philosophorum (in III de Anima). Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cujus ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est. Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad se ipsa corpora introducere, sed similitudines corporum introducit : quare in regione incorporeæ naturæ, dum formæ existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeæ naturæ, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiæ absolutæ. Has autem similitudines dicitur rapere, inquantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit. Dicitur autem convolvere eas, inquantum eas simplificat, vel inquantum eas componit et dividit. In semetipsa autem eas facit, inquantum in potentia animæ, scilicet imaginativa, recipiuntur. De semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quæ hujusmodi imaginationes in se ipsa format, ut ly *de* denotet principium efficiens. Et ideo subjungit, quod anima quiddam substantiæ suæ dat formandis hujusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animæ in substantia ejus radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod judicat de aliquo oportet ab eo esse liberum, ratione cujus intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia judicet, secundum Philosophum (III Physic., com. XXXVII) ; ideo ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsæ res, sed rerum similitu-

dines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur; et hoc est mens, quæ de talibus imaginibus judicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus judicet; sed etiam de his quæ nec sunt corpora nec corporum similitudines, interdum judicat.

ARTICULUS II. — *Utrum anima separata possit singularia cognoscere.* (I part., quæst. LXXXIX, art. 4.)

Secundo quæritur, utrum anima separata singularia cognoscere possit; et videtur quod non. Quia si cognoscit (1) singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in parte intellectiva animæ non recipiuntur species singulares, sed universales; et hoc solum animæ genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum (II de Anima, text. II et XXII): similiter nec per species concreatas; quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere infinitas species concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod cognoscit singularia per speciem universalem. — Sed contra, species indistincta non potest esse distinctæ cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta: cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata singularia cognoscere non potest.

3. Sed dicendum, quod anima separata ad præsentiam singularis conformat se singulari, et sic illud cognoscit. — Sed contra, quando singulare est præsens animæ; aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur: si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et sic per eas non potest aliquid singulare cognosci.

4. Præterea, nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet; et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium præsentiam.

Sed contra est quod Luc., XVI, dicitur, quod dives in inferno cognovit Abraham et Lazarum, et de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

Præterea, dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne et aliis pœnis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. præced., anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in

(1) *Al.* si non cognoscit.

corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animæ separatæ cognitio similis angelicæ cognitioni : unde, sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideæ in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utrumque ; unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quæ penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem ; cujus principium est materia. Formæ autem mentibus angelicis concreatæ, et quas animæ in sua separatione adipiscuntur, sunt quædam similitudines idealium rationum quæ sunt in mente divina ; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut substant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quæ sunt cognoscitivæ rerum et quantum ad formam et quantum ad materiam, et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularia ; et sic per hujusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem quæ sunt acceptæ a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt ; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte inquantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter ; et sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non potest esse nisi principium universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quæ reflexio post mortem, corruptis phantasmatibus, esse non poterit ; poterit tamen anima hujusmodi universalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc ei species infinitæ infundantur ad singularia cognoscenda : tum quia singularia quæ ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita ; tum quia per unam similitudinem possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, inquantum illa similitudo speciei efficitur uniuscujusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut et de Angelis dictum est in quæstione de Angelis (de cognitione Angelorum, art. 10) ; et sicut patet de essentia divina, quæ non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

Ad secundum dicendum, quod species illæ quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et ideo universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad

naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

Alia concedimus.

# QUÆSTIO XX

## DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI

*(In sex articulos divisa.)*

Primo, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; 2° utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; 3° utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit in Verbo; 4° utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quæ scit Verbum; 5° utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest scire; 6° utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.* (Part. III, quæst. IX, art. 1.)

Quæstio est de scientia animæ Christi : et primo quæritur, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, operatio non attribuitur naturæ, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similius. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur; videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

4. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus et animam; unde non est simile. — Sed contra, in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed judicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, judicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori.

5. Præterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit. Omnis autem creata

scientia, ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Præterea, quilibet sapiens, si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper et maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia nunquam secundum eam consideraret, et sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Præterea, natura non facit per duo quæ per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

8. Præterea, I Corinth., XIII, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius tollitur (1) scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Præterea, Verbum unitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animæ nostræ, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut justis, sed in unitate personæ. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, et ita non indigebat scientia creata.

10. Præterea, scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem ejus. Sed anima Christi unita Verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creata; quia creatura adjuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam majorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc., II, 52 : *Puer Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines.* Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat; quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Præterea, secundum Damascenum, omnia quæ in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo et eam assumpsit.

Præterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo

(1) *Al.* tolletur.

qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo scientia intellectiva creata potest remanere superveniente scientia intellectiva increata.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita et duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam autem hæretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem hujus erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinæ et humanæ naturæ intellexerunt esse hoc modo factam quo anima unitur corpori; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita Divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro, posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duæ substantiæ, scilicet corpus, et Divinitas, quæ corpus loco animæ vivificabat. Et hic fuit error Eunomii et sequacium ejus. Quidam vero attendentes hoc esse Divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem: sed dicebant, quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animæ. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium ejus. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Prædictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quædam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinæ naturæ ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alicujus corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter si a natura humana abstrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem naturæ pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII Metaphysic. (com. x), in quibus, unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum prædictum errorem Christus nec verus homo nec verus Deus esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturæ in eadem persona omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut autem Divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animæ rationalis, ut ea

formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiæ.

Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, et virtutem creatam.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, inquantum est actus ejus; secundum quem modum et color ejus corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subjecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subjectum est nobilius accidente ; et sic anima Christi, propria scientia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturæ ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis ; unde in uno operante sunt diversæ operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duæ naturæ, et ideo duæ operationes ; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem ; et sic non solum est in eo scientia increata, quæ sufficit ad operationem naturæ increatæ ; sed scientia creata, quæ exigitur ad operationem naturæ creatæ perfectam.

Ad tertium dicendum, quod calor, proprie loquendo, non agit, sed est medium quo ignis agit. Unde sic se habet ad operationem calefactionis sicut scientia creata ad actum considerationis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientiæ sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco ; et in hoc dissimilitudo attenditur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinæ operationis ; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit ; unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quæ fuit scientia creata.

Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam ; sed quia ei duæ operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin habeat considerationem scientiæ creatæ.

Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo ; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

Ad octavum dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur ; tunc enim perfecto

adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinæ scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ creatæ, cum non sint circa idem; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis Verbum sit magis intraneum animæ quam aliqua potentia ejus, prout eam sustentat et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura ; secundum quod potentia est quædam perfectio ipsius animæ, non autem Verbum ; unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Verbum et scientia creata non sint melius quam solum Verbum; tamen anima unita Verbo et perfecta scientia creata, est perfectior quam si Verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet; quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet Verbum ; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum.* (I part., quæst. IX, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum ; et videtur quod non. Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt Verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

2. Præterea, anima Christi in hoc beata est quod Deum videt. Beatitudo autem, sive felicitas, secundum Philosophum in I Ethic., cap. VIII, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt Verbum secundum habitum.

3. Præterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius : quanto autem aliquid est Deo proximius, tanto est nobilius. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod Deum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat aliqua compositio : quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

4. Præterea, anima Christi est nobilior quam Angeli, et maxime quantum ad visionem Verbi. Sed Angeli non vident Verbum per aliquos habitus; quia, ut dicit Maximus in commentario super VII cap. cœl. Hierar., *non convenit arbitrari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subjecto, ac si qualitatem quamdam effectam; accidens enim omne illinc depulsum est.* Ergo nec anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

5. Præterea, anima Christi non potest considerari nisi velut unita Verbo, vel secundum suam naturam. Sed inquantum est unita Verbo, non competit sibi videre Verbum aliquo habitu

mediante, quia non unitur Verbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturam hoc competit: sicut enim omne totum est majus sua parte, ita est qualibet parte sua melius et perfectius. Sed aliqua pars animæ, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem ejus pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

6. Præterea, sicut dicit Glossa, Hebr., XI, *natura mentis humanæ qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius*. Sed aliquæ insensibiles creaturæ sine habitu medio suas operationes producunt; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo, et sic idem quod prius.

Sed contra, nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi; cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibili perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso. Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat aliqua medio habitu.

Præterea, non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam. Perficitur autem potentia activa per habitum scientiæ. Ergo habitualem scientiam assumpsit.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigemus.

Quantum in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione; et propter conditionem naturæ, et propter rationem ipsius potentiæ: nec immerito; cum actio quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentiæ origo. Ex parte quidem naturæ indiget potentia aliquo superaddito ad operandum; quando scilicet operatio talis est quæ facultatem et conditionem naturæ excedit; sicut conditionem naturæ humanæ excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis ejus consors; unde ad hanc operationem indiget nostra effectiva potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia est ad talia objecta ordinata quorum nullatenus ex se ipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiæ,

quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis (1), quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit : sicut dicit Philosophus in Prædicamentis (in prædicamento qualitatis) ruborem passionem et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam, in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis ; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur: quia sunt quasi connaturales effectæ. Ea autem quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus , sed per modum passionis : in potentiis vero intellectivis animæ per modum habitus ; quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat, intellectiva autem pars est domina sui actus; et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet igitur ex prædictis , quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem prædictarum rationum oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturæ, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cujuslibet naturæ creatæ; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem ; quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis. Ratione vero potentiæ, quia intellectus animæ humanæ est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per se ipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere ; quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas sive infusas, sicut in Angelis. Et quod quidem Angelis competit ex conditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis ; sed ut per quod elevaretur intelle-

(1) *Supplendum forte :* Per modum passionis quidem quando, etc.

ctus creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visæ, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatæ ; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis ; et sic non valet ratio prædicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod cum dicitur, Felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu de quo non procedit actus ; qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti ; oportet autem quod actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam Philosophi ; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

AD TERTIUM dicendum, quod secundum Dionysium in V cap. de divin. Nomin., aliter est in participationibus et in participantibus. Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere. In participantibus autem quanto aliquid magis est compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur ; et hujusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde et anima, quæ supra naturam suam habet habitus perficientes, nobilior est.

AD QUARTUM dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam ; quia si hujusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales et per se stantes essentiæ. Unde subjungit : *Si enim hoc essent, non utique maneret in semetipsa horum essentia ;* et concludit : *Habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem ;* et appellat essentiale id quod nunquam essentiam relinquit.

AD QUINTUM dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse ; et ideo animæ, inquantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et suæ naturæ. Quamvis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen qualibet alia potentia animæ est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu, intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu ; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

Ad sextum dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad unum; et ideo per se ipsas possunt in sua objecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum; potentiæ autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile.

ARTICULUS III. — *Utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo.* (III part., quæst. IX, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo; et videtur quod non. Quia, ut dicitur I Corinth., XIII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Scientia autem qua nunc res in se ipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriæ, evacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ conceptionis, qua scilicet cognovit res in Verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicendum, quod scientia evacuatur adveniente gloria, non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo et convertendo se ad phantasmata speculatur. — Sed contra, modus iste est de essentia scientiæ; ablato autem aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

3. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (in priorib. cap.), omnes habitus ex actibus acquisiti reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus, acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, et procedimus conferendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere; frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiæ cessante.

4. Præterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei in uno et eodem subjecto esse. Sed anima Christi videns res in Verbo, habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines; et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in Verbo.

5. Præterea, scientia ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in Verbo et Verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediæ est per Augustinum qui dicit in IV Confess. (V, cap. IV, in princ.): *Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Sed contra, Christus fuit Angelis perfectior, ut probat Apo-

stolus, Hebr., I. Sed Angeli præter cognitionem rerum quam habent in Verbo, habent rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram (lib. I, cap. VIII). Ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum quam habet in Verbo, scit res in propria natura.

Præterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animæ humanæ est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem ejus perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. præced.: unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cujuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur; intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia; unde antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo fortius quam homo in statu innocentiæ, vel Angeli secundum cognitionem naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: et secundum hanc procedit responsio illa quæ tacta est in objiciendo: tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo Angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, sed infusam, qualem Angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat in Angelis remanere cum gloriæ visione.

Ad secundum dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte subjecti, cui secundum statum viæ talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentiale est scientiæ secundum se ipsam, ut per eam scibilia

cognoscantur. Et ideo quando variatur status subjecti, variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici alteri similis dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est; et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et fortis effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subjecti: et sic non oportet actus prædictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia, quod homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam ante, quia jam non inquirit, sed contemplatur quod prius inquisiverat. Et sic nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriæ, habere alium modum.

Ad quartum dicendum, quod anima Christi et quælibet alia anima non habet alias similitudines eorum quæ cognoscit in Verbo, quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in Verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quæ videt; sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum est autem de hoc plenius in quæstione de Angelis (de Angel. cognitione, art. 3).

Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, ut dictum est, art. præced.

ARTICULUS IV. — *Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum.* (III part., quæst. x, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum; et videtur quod non. Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in Verbo quæ scit Deus.

2. Sed dicendum, quod anima Christi ex unione ad Verbum confortatur, ut infinita possit cognoscere. — Sed contra, operatio animæ Christi exit ab ea non mediante Verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem ejus non est infinita, cum essentia ejus sit finita. Ergo nec operatio ejus potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum, cui unitur, sit infinitum.

3. Præterea, *in unione humanæ et divinæ naturæ*, ut dicit Damascenus (lib. III, cap. III, a med.), *quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum*. Sed cujuslibet creati et capacitas et actio est finita. Ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita.

4. Præterea, Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod possit comprehendere Deum; quod falsum est.

5. Præterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quæ est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicendum, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita. — Sed contra, illa relatio quæ ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; et procedere potest eodem modo ut supra dictum est.

7. Præterea, si anima Christi scit infinita; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur; aut cognoscet illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita vero species non est infinitorum ratio; ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicendum, quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. — Sed contra, unio Verbi non elevat creaturam ultra terminos creaturæ; quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturæ quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Præterea, Isidorus dicit (lib. I de summo Bono, cap. IV, a med.), quod homo assumptus non æquabatur Verbo neque in scientia neque in alio aliquo. Ergo nec in numero scitorum; ergo, etc.

10. Præterea, duas quantitates æquales secundum longitudinem, quamvis secundum latitudinem inæquales, possumus dicere aliquo modo æquales. Sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animæ Christi æquatur scientiæ divinæ in numero scitorum, quamvis non in limpiditate vel claritate cognitionis; poterit dici quod scientia

animæ Christi sit æqualis aliquo modo divinæ scientiæ; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo æquetur Creatori.

11. Præterea, Christus cum natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram: ut patet, si Christus nescissset quot lapilli sunt in fundo alicujus fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicendum, quod quamvis talium cognitio non juvet ad finem nostræ redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. — Sed contra, sicut nescientia repugnat perfectioni animæ, ita fames et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostræ redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Præterea, Ambrosius (lib. I, capit. VII, in princip.) dicit: *Omnis natura suis certis limitibus comprehenditur*. Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Præterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, inquantum infinita cognoscit; ita intensione, inquantum in infinitum limpide cognoscit. Sed scientia (1) Christi non fuit infinita intensione, quia sic in limpiditate æquaretur divinæ scientiæ. Ergo nec fuit infinita extensione; ergo nec scivit infinita, nec omnia quæ Deus scit.

Sed contra est quod dicitur Apocal., V, super illud: *Dignus est agnus accipere scientiam;* in Glossa: *omnium cognitionem quæ Deus novit*. Ergo anima Christi scivit omnia quæ Deus scit.

Præterea, uno infinito cognito possibile est infinita cognoscere; quia Deus sua essentia, quæ est infinita, cognoscit infinita. Sed anima Christi videt Verbum, quod est infinitum, et per Verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

Præterea, Coloss., I, 19, dicitur quod *in Christo placuit omnem Divinitatis plenitudinem inhabitare*. Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quæ Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus scit.

Præterea, quidquid alicui creaturæ communicari potest, animæ Christi communicatum est. Sed habere notitiam omnium est creaturæ communicabile; quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animæ Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in Verbo videre.

Sciendum ergo, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo

(1) *Al.* anima.

modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formæ resplendent in speculo unaquæque divisim, et sicut plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut illa videat quæ in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat quæ in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit (cap. v de divin. Nom., parum ante med.). Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa et conclusiones in principio, quam modo illi quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quæ Verbum in se ipso videt, ut quidam dixerunt, asserentes exemplum de formis quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit; unde omnia quæ in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod, videndo Verbum, omnia videant quæ in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi majori prærogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim in Verbo omnia præsentia, præterita et futura. Cujus ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem: quædam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturæ; quædam vero tam per viam assimilationis, quam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim creaturæ procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cujuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturæ rationales super hoc habent ut ad ipsum Deum cognoscendum et amandum sua operatione pertingant; unde præ ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem prædictarum habitudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem, quod super omnia quæ Deus fecit, adhuc possit alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est, facientis virtutem adæquare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni

particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse cognoscibilis et diligibilis est. Sicut autem creaturæ imperfectæ essent, si a Deo procederent, et ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo unaquæque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem res a Deo et per viam naturæ, et secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est etiam quantum ad dona gratiæ, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*. Joan., I, 16; et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem gratiæ.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ: et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quædam scientia visionis, scilicet quæ sunt, erunt vel fuerunt: et hæc non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quæ quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorum est quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simplicis intelligentiæ, scilicet illa quæ potest facere, quamvis nunquam sint futura; et hæc sunt infinita. Et dicitur illa intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quæ extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia præsentia, præterita et futura, non tamen quæcumque Deus potest facere; et sic non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset; constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quæ Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia quæ Deus facere potest: quia Deus præter infinita indi-

vidua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur; utpote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et ideo super proportionem dupli est alia species, triplum et dimidium, et quadruplum et dimidium, quintuplum, et sic in infinitum; et tamen unaquæque illarum continet individua infinita potentia. Unde si generatio futura in infinitum secundum has species quæ nunc sunt finitæ, duraret; adhuc plura Deus posset facere; quia posset facere novas species, et hec in infinitum.

Et sic patet quod non est ejusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quæ Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas: et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et augmento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea, si animæ damnatorum sunt perpetuæ, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat; Deus nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum; sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum; illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, et propter operationem suam comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et præter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu; sicut esse Dei est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita; nec scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, nec ad infinita secundum speciem;

sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem; eo quod cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit; inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finitæ quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciæ finitæ, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde intellectus noster, ut dicit Commentator in III de Anima (com. XIX), ostenditur quodammodo infinitus, inquantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, utpote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset; tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est humana natura; in infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem: quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sint infinita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod ex unione ad Verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturæ, unde nec fit infinita nec habet virtutem infinitam, nec ejus operatio est infinita per se, quamvis infinita cognoscat; cognoscit enim illa infinita efficacia, unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quæ sit efficaciæ infinitæ. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo quantam habet Deus

ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo prædicto per speciem increatam, idest per ipsam divinam essentiam; quæ quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod homo assumptus non æquatur in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quæ Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quæ scit Verbum, adhuc non æquaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset æqualis numerus utrobique.

Ad decimum dicendum, quod quantitati dimensivæ quælibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri æquetur, potest dici ei esse æquale. Sed scientiæ quantitas quæ attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis; et præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognosceretur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se competit; quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humanæ redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quæcumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in Redemptore, per quem gratia et veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiæ et veritatis, cui quilibet scientiæ defectus præjudicare poterat.

Ad duodecimum dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animæ sanare, quæ consistit in defectu gratiæ et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiæ et gratiæ nullo modo assumere debuit.

Ad decimumtertium patet solutio ex dictis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiæ accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

ARTICULUS V. — *Utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere.* (III part., quæst. x, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere; et videtur quod sic. Quicumque scit majus, potest scire minus. Sed Deus est majus quam quidquid potest facere; quia quidquid potest facere, creatum est. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

2. Sed diceretur, quamvis Deus sit majus, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quæ Deus potest facere. — Sed contra, Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quoad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima est magis nata cognoscere quidquid Deus potest facere quam ipsum Deum.

3. Præterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quæcumque potest se extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quæ Deus potest facere.

4. Præterea, quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturæ, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

5. Præterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animæ Christi omnium scientiam quæ Deus potest facere, non dicit defectum aliquem in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur; nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem ejus pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animæ Christi, et ita fuit ei communicatum.

6. Præterea, si anima Christi non scit omnia quæcumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquod existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere.

Sed contra, si anima Christi scit quidquid Deus potest facere; omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum; quod est impossibile. Ergo et primum; scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus possit facere.

Præterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam

divinam, ratione suæ infinitatis. Ergo nec divinam virtutem ; et sic non potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

Præterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit se ipsum quam anima Christi. Ergo plura in se ipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed quælibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest ; hoc est non solum ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, sed quæcumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quia æstimabant modum videndi res in Verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dicit Dionysius (cap. v de divin. Nomin., parum ante med.). Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis ; tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur ; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quæ Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur, secundum Dionysium (cap. VII cœl. Hier., a med.) ; inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed animæ Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia quæ Deus potest facere.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturæ finitæ attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quæ Deus potest facere ; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, ejus cognitionem in Verbo accipiat ; quamvis non semper omnia speculetur in actu quæ in Verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum : quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo ; quia secundum Augustinum, XIV de Trin. (cap. XVI, a med.), in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quæ habitu videt in Verbo, actu in eo videat ; et huic consonat dictum Philosophi (I Ethic., cap. VIII), qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed

secundum actum. Præterea, sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quæ Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorumdem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere. Cujus ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda : scilicet id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt : sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita : et ideo ejus cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem æquales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre : quia nihil est essentiæ quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat : non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ : quanta enim est cognoscibilitas divinæ essentiæ, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato; et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cujus nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi; sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt; et hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus definitio scitur; definitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet

autem virtutis definitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animæ Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ potest facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in se ipsis, sed in Verbo; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quoad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo ipsum Verbum est magis notum quam res visæ in Verbo; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest : vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut totam essentiam; vel quantum ad ea ad quæ se extendit virtus, ex quibus quantitas virtutis consideratur; et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, et sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest facere vel manifestare.

Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quæ Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati ejus.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus, damnari : quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus : quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus et damnatus. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus prævidit se facturum; simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur illud Deum prævidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

**ARTICULUS VI.** — *Utrum ea cognitione qua anima Christi res in propria natura cognovit, omnia sciat.* (Part. III, quæst. XI, art. 1.)

Sexto quæritur, utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia; et videtur quod sic. Capacitas enim animæ non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animæ Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

2. Præterea, omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducatur. Sed intellectus possibilis, qui animæ Christi non defuit, est quo omnia est fieri, ut dicitur in III de Anima (text. XVII). Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Præterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiæ non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiæ proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo per scientiam qua cognovit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra, anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiæ creatum. Sed habitus scientiæ creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiæ.

Respondeo dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, ut ex dictis, art. 1, 2 et 3, patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animæ cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quædam sunt ad quæ naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia hujusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum; sed cognovit ea in Verbo; non autem cognitione prophetiæ, quia prophetia est quædam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo; quæ cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiæ in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorem quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animæ separatæ, non autem conjunctæ corpori corruptibili.

Ad primum ergo dicendum, quod capacitas animæ humanæ se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quæ possunt fieri per intellectum agentem, de quo Philosophus dicit (III de Anima, text. xviii), quod *intellectus agens est quo est omnia facere*; hæc autem sunt quæ a phantasmatibus abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita; et ideo ad hæc tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit, unde in ejus intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quæ habitu sciebat.

EXPLICIT TOMUS TERTIUS.

# INDEX RERUM

QUÆ IN HOC TERTIO TOMO CONTINENTUR

---

## DE VERITATE

### QUÆSTIO I



### QUÆSTIO II



### QUÆSTIO III

## QUÆSTIO IV



## QUÆSTIO V



## QUÆSTIO VI



## QUÆSTIO VII



## QUÆSTIO VIII

## QUÆSTIO IX



## QUÆSTIO X



## QUÆSTIO XI

QUÆSTIO XII



QUÆSTIO XIII



QUÆSTIO XIV



QUÆSTIO XV



QUÆSTIO XVI

## QUÆSTIO XVII



## QUÆSTIO XVIII



## QUÆSTIO XIX



## QUÆSTIO XX



Barri-Ducis — Typis Societatis a Sancto-Paulo nuncupatæ — [illegible] et Soc. — 8

